ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR
„C. BRĂILOIU"

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU"

SERIE NOUĂ • TOMUL 19 • 2008

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

COLEGIUL DE REDACŢIE

DIRECTOR:

acad. MIHNEA GHEORGHIU

MEMBRI:

dr. SABINA ISPAS, membru corespondent al Academiei Române;
dr. ION GHINOIU; dr. NICOLETA COATU; dr. MARIAN LUPAŞCU;
dr. MARIN MARIAN-BĂLAŞA; drd. RADU TOADER; dr. EMIL ŢÎRCOMNICU

RESPONSABILI DE NUMĂR:

dr. SABINA ISPAS
IULIA WISOŞENSCHI

Autorii sunt rugaţi să înainteze articolele şi recenziile în două exemplare culese la calculator, împreună cu dischetele aferente. Tabelele vor fi culese pe pagini separate, notele şi diagramele vor fi executate în tuş, pe hârtie de calc. Explicaţia figurilor din text se va face în ordinea numerelor. Titlurile citate în bibliografie vor fi prescurtate conform uzanţelor internaţionale.

Responsabilitatea asupra conţinutului articolelor revine exclusiv autorilor.

Pentru a vă procura *Anuarul* şi celelalte publicaţii ale Academiei Române vă puteţi adresa la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, Bucureşti, tel. (4021) 318 81 46, (4021) 318 81 06, fax (4021) 318 24 44, e-mail: edacad@ear.ro

RODIPET S. A., Piaţa Presei Libere 1, sector 1, P.O. Box 33–57, Bucureşti, tel. (4021) 318 70 00, (4021) 318 70 01, fax (4021) 318 70 02, (4021) 318 70 03, e-mail: rodipet@rodipet.ro

ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., P.O. Box 77–19, sector 3, Bucureşti, tel./fax: (4021) 610 67 65, (4021) 210 67 87, tel. 0311 044 668 e-mail: office@orionpress.ro

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice corespondenţă se vor trimite pe adresa colegiului de redacţie al *Anuarului.*

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE
ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU"
Str. Tache Ionescu nr. 25
010353 – Bucureşti, sector 1
Tel. (4021) 318 39 00
Fax (4021) 318 39 01
E-mail: ief.brailoiu@gmail.com

© 2008, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie nr. 13
050711 – Bucureşti, sector 5
Tel. (4021) 318 81 06 / int. 2116, 2119
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ANUARUL

INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU"

SERIE NOUĂ

TOMUL 19 • 2008

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR
„C. BRĂILOIU"

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU"

SERIE NOUĂ • TOMUL 19 • 2008

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CUPRINS

Argument 13

I. COLOCVIILE „C. BRĂILOIU" – 2007
ETNOLOGIA ROMÂNEASCĂ – PREZENT ŞI PREZENŢE

Les cultures de deux cotés du Danube dans les années de changement. Traditions et innovations

EKATERINA ANASTASOVA, *Les Vieux croyants de Bulgarie, de Roumanie et de l'Union Européenne – identités et migrations* 15
MARIA BÂTCĂ, LIGIA FULGA, *Preliminary Research on the Traditional Apparel of the Romanians from Torac – Vojvodina (Serbia)* 23
EVGENIA GRANCHAROVA, *Fêtes et rites calendaires des Bulgares du village de Brăneşti (Roumanie): traditions et innovations* 35
MONICA BUDIŞ, *The customs of building. Symbols of identity in the Vidin area (Bulgaria)*.. 43
VALENTINA GANEVA-RAICHEVA, *The Danube: Bridge and Border between Cultures*.... 55
MONICA BEATRICE BERCOVICI, *Ada-Kaleh ou le paradis perdu* 63
MILENA LYUBENOVA, *The Bulgarian Settlements in the Region of Bucharest – Their Past and Contemporaneity* 69
ARMAND GUŢĂ, *Roots, branches and leaves. Personal stories and ethnocultural identity* ... 75

Sat – oraş; trecut – viitor

NICOLAE PANEA, *Gunoiul de aur* 83
PAUL P. DROGEANU, *Cartierul – vedetă a etnologiei urbane* 89
NICOLETA COATU, *Vârste şi „praguri" ritualizate în medii urbane* 101
MARIANA CIUCIU, *Dinamica repertorială a unei localităţi din Ardeal: Vâlcele* 107
MARIN CONSTANTIN, *Artizanatul ţărănesc şi identitatea etnică în trei comunităţi săteşti din Banat, Dobrogea şi Transilvania* 121
OVIDIU PAPANĂ, *Sistemul sonor bazat pe intonaţia relativă a treptelor, la români* 127
MARCEL LUTIC, *Promovarea creaţiei populare contemporane prin asocierea meşterilor populari* 147
CONSTANTIN SECARĂ, *Din şură pe scenă – ipostaze ale spectacularului în muzica tarafului tradiţional codrenesc* 155
GABRIELA RUSU-PĂSĂRIN, ***La Lilieci*** *– reconstrucţia unei lumi arhetipale* 167
MARIAN LUPAŞCU, *Ipostaze ale unei personalităţi – Lache Găzaru* 177
VICTOR CIRIMPEI, *Creaţia populară comică: generatorii râsului* 187
ELENA ŞULEA, *„C-un picior te-oi legăna, cu gura te-oi dezmierda". Cântecul de leagăn în contemporaneitate* 195

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 1–432

https://biblioteca-digitala.ro

Etnii şi diaspore. „Experienţe etnografice"

VASILE CHISELIŢĂ, *Interferenţe culturale evreieşti în muzica tradiţională de dans din Basarabia şi Bucovina* 201
LIVIU BORDAŞ, *Şapte ani în Asia (1913–1920). „Experienţele etnografice" orientale ale unui ţăran din Carpaţi* 223
MIHAELA NUBERT-CHEŢAN şi CRISTINA GAFU, *Dinamica repertoriului muzical al istroromânilor din Croaţia. Dimensiuni ale conservării şi revalorizării* 243
IULIA WISOŞENSCHI, *Vocabularul înrudirii la aromâni* 251
CRISTINA MIHALĂ, *Referenţialitate în discursul identitar al lipovenilor din Dobrogea* 259
LAURA IOANA NEGULESCU, *Reprezentarea alterităţii: contraste şi locuri comune* 269
EMIL ŢÎRCOMNICU, *Macedoromânii* 279

Instrumente, tehnici, metodologii ale disciplinelor etnologice

IOAN OPRIŞ, *Modernizarea înregistrării folclorului muzical – Comisia pentru Arhiva fonogramică şi publicarea de folclor muzical* 297
NICOLAE TEODOREANU, *Arhiva sonoră a Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" şi provocările tehnologiilor digitale* 307
OCTAVIA COSTEA, *Aspecte sociocognitive ale comunităţii virtuale de învăţare* 319
RODICA RALIADE, *Scrisori din Canada. Repere identitare în documente electronice* 327
ALINA IOANA CIOBĂNEL, *Cartografierea temelor de alimentaţie populară* 335

Aniversări

NICOLAE CONSTANTINESCU, *Născuţi în '907: generaţie şi destin* 343
CRISTIANA GLAVCE şi GHEORGHIŢĂ GEANĂ, *Traian Herseni – antropolog* 353
IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ, *Terminologia etnologică românească după 1989. Influenţa operei lui Mihai Pop* 359
MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI, *Contribuţia lui Mircea Eliade la dezvoltarea unor studii de mitologie populară românească* 365
ION T. ALEXANDRU, *Mircea Eliade – folclorist comparatist* 371
Balada 1907 377
RADU TOADER, *„Pe aici nu se trece!" – Ubicuitatea generalului Averescu. Eseu istorico-literar despre luptele din Primul Război Mondial* 385

Abstracts/Résumés 391

II. RECENZII

Etnologie românească. I. *Folcloristică şi etnomuzicologie*. Coordonatori: Sabina Ispas şi Nicoleta Coatu, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2006, 386 p. (Constantin Secară) 401
Sabina Ispas, *Preminte Solomon. Legenda populară românească între canonic şi apocrif*, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2006, 288 p. (Iordan Datcu) 402
Cronica discului. Restituiri (Marian Lupaşcu) 407

https://biblioteca-digitala.ro

Noutăţi editoriale 413
Granturi. Contracte extrabugetare 417
Manifestări ştiinţifice 418
Doctorate 422
Plan de cercetare – 2008 423

IV. IN MEMORIAM

CORNELIU BĂRBULESCU (1915–2007) 425
MARIANA KAHANE (1922–2008) 428

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

SUMMARY

Argument 13

I. "C. BRĂILOIU" SCIENTIFIC CONFERENCE – 2007
ROMANIAN ETHNOLOGY – PRESENT AND PRESENCES

The cultures of both banks of the Danube

EKATERINA ANASTASOVA, *Les Vieux croyants de Bulgarie, de Roumanie et de l'Union Européenne – identités et migrations* 15
MARIA BÂTCĂ, LIGIA FULGA, *Preliminary Research on the Traditional Apparel of the Romanians from Torac – Vojvodina (Serbia)* 23
EVGENIA GRANCHAROVA, *Fêtes et rites calendaires des Bulgares du village de Brăneşti (Roumanie): traditions et innovations* 35
MONICA BUDIŞ, *The customs of building. Symbols of identity in the Vidin area (Bulgaria)* .. 43
VALENTINA GANEVA-RAICHEVA, *The Danube: Bridge and Border between Cultures* 55
MONICA BEATRICE BERCOVICI, *Ada-Kaleh ou le paradis perdu* 63
MILENA LYUBENOVA, *The Bulgarian Settlements in the Region of Bucharest – Their Past and Contemporaneity* 69
ARMAND GUŢĂ, *Roots, branches and leaves. Personal stories and ethnocultural identity* 75

Village – town; past – future

NICOLAE PANEA, *The Golden garbage* 83
PAUL P. DROGEANU, *The District – Star of Urban Ethnology* 89
NICOLETA COATU, *Ages and Stages as Rituals in Urban Environments* 101
MARIANA CIUCIU, *Repertory Dynamics of a Village from Ardeal: Vâlcele* 107
MARIN CONSTANTIN, *Peasant Craftarts and Ethnical Identity in Three Rural Communities from Banat, Dobrogea and Transylvania* 121
OVIDIU PAPANĂ, *The Romanian Sonorous System Based on the Relative Intonation of the Steps at Romanian People* 127
MARCEL LUTIC, *Promotion of the Contemporary Popular Creation by Association of the Popular Craftsmen* 147
CONSTANTIN SECARĂ, *From Shed to Stage – Aspects of Public Performance in the Music of the Traditional Ensemble from Codru County* 155
GABRIELA RUSU-PĂSĂRIN, ***La Lilieci*** *– the Reconstruction of an Archetypal World* 167
MARIAN LUPAŞCU, *Some Aspects of a Personality – Lache Găzaru* 177
VICTOR CIRIMPEI, *The Comical Popular Creation: the Laugh-makers* 187
ELENA ŞULEA, *"On my Leg I'd Swing you, with my Voice I'd Caress you". Romanian Lullaby Nowadays* 195

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 1–432

https://biblioteca-digitala.ro

Ethnicity and Diaspora. "Ethnographical experiences"

VASILE CHISELIȚĂ, *Jewish Cultural Interferences in the Traditional Dance Music from Basarabia and Bucovina* 201
LIVIU BORDAȘ, *Seven Years in Asia (1913–1920). Oriental Ethnographical Experiences of a Romanian Peasant from the Carpathians* 223
MIHAELA NUBERT-CHEȚAN and CRISTINA GAFU, *The Dynamics of the Istro-Romanian Repertory in Croatia. Dimensions of the Preservation and Reevaluation* 243
IULIA WISOȘENSCHI, *Aromanian Kinship Vocabulary* 251
CRISTINA MIHALĂ, *Referentiality in the Discourse of Lipovan Identity* 259
LAURA NEGULESCU, *The Image of "the Other": Contrasts and Common Topics* 269
EMIL ȚÎRCOMNICU, *The Macedo-Romanians* 279

Instruments, techniques, methodologies of ethnological branches

IOAN OPRIȘ, *Modernization of Musical Folklore Recording – The Board of Phonogramic Archives and Publishing of Musical Folklore* 297
NICOLAE TEODOREANU, *The Sound Archives of the Institute of Etnography and Folklore "C. Brăiloiu" and the Challenge of Digital Techniques* 307
OCTAVIA COSTEA, *Socio-cognitive Aspects of Teaching Virtual Community* 319
RODICA RALIADE, *Letters from Canada. Marks of Identity in Electronic Documents* 327
ALINA IOANA CIOBĂNEL, *The Process of Drawing the Maps of Popular Food Matters* 335

Anniversaries

NICOLAE CONSTANTINESCU, *Born in '907: generation and fate* 343
CRISTIANA GLAVCE, GHEORGHIȚĂ GEANĂ, *Traian Herseni – anthropologist* 353
IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ, *The Romanian Ethnological Terminology. Mihai Pop's Influences* 359
MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI, *Mircea Eliade's Contribution to the Development of some Studies of Romanian Folk Mythology* 365
ION T. ALEXANDRU, *Mircea Eliade – Comparatist Folklorist* 371
The Ballad of 1907 377
RADU TOADER, *The omnipresence of General Averescu. An essay on World War One Romanian Battles* 385

Abstracts/Resumés 391

II. SHORT PAPERS

Etnologie românească. I. *Folcloristică și etnomuzicologie*. Coordinators: Sabina Ispas and Nicoleta Coatu, București, Editura Academiei Române, 2006, 386 p. (Constantin Secară) 401
Sabina Ispas, *Preminte Solomon. Legenda populară românească între canonic și apocrif*. București, Editura Saeculum I.O., 2006, 288 p. (Iordan Datcu) 402
CD Chronicle. Restitutions (Marian Lupașcu) 407

https://biblioteca-digitala.ro

III. SCIENTIFIC ACTIVITY

Editorial news 413
Extra-budgetary Grants and Contracts 417
Scientific conferences 418
PhD degrees 422
Research plan of the Institute for 2008 423

IV. IN MEMORIAM

CORNELIU BĂRBULESCU (1915–2007) 425
MARIANA KAHANE (1922–2008) 428

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ARGUMENT

În perioada 25–27 octombrie 2007 s-a desfăşurat la Bucureşti, la sediul Institutului de Etnografie şi Folclor, manifestarea ştiinţifică internaţională *Colocviile „C. Brăiloiu"*, aflată la cea de a 5-a ediţie. Cum s-a îndătinat, deja, lucrările, dezvoltate şi pregătite pentru editare, aşa cum a apreciat fiecare autor că este potrivit, vor fi publicate în Anuarul institutului. Ediţia din acest an, primul trăit de România ca ţară membră a Uniunii Europene, a fost organizată sub un titlu generos, *Etnologia românească – prezent şi prezenţe*; ea a cuprins o tematică centrată pe analiza relaţiei dintre lumile rurală şi urbană, a interferenţelor dintre culturile majoritare şi minoritare în cadrele oferite de cultura europeană actuală, precum şi a beneficiilor pe care le aduce evoluţia tehnologiilor digitale ale acestei lumi aflate într-o permanentă mişcare. Şi pentru că în anul 2007 se concentrau şi amintirile mai multor evenimente importante din istoria naţională, o secţiune separată a fost consacrată evocărilor câtorva personalităţi născute la începutul secolului al XX-lea, ca şi momentului grav care a marcat istoria României – Primul Război Mondial şi zbuciumatul an 1917 – şi a felului în care Răscoala ţăranilor din 1907 s-a păstrat în memoria colectivă. Aceste evenimente şi timpul când ele s-au consumat au marcat, implicit, destinele unei pleiade de personalităţi „născute în '907", care au avut un rol major în dezvoltarea şi modernizarea României, după cum foarte potrivit a subliniat unul dintre referenţi, exact cu 100 de ani înaintea actualei integrări, tot într-o vreme a apropierii de Occidentul european.

Volumul conţine şi un grupaj de lucrări în care au fost prezentate rezultatele studiilor efectuate de colectivele de cercetare implicate în desfăşurarea unui program de colaborare bilateral, interacademic, româno-bulgar, asupra comunităţilor culturale din dreapta şi stânga Dunării, cărora li s-au alăturat şi cercetători independenţi, care au urmărit problematici înrudite acestei teme.

Succinta prezentare a celorlalte activităţi pe care le desfăşoară colectivele de specialişti din Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" în cadrul programelor, proiectelor, contractelor de cercetare şi GAR-urilor oferă cititorului imaginea diversităţii preocupărilor cercetătorilor şi a complexităţii activităţilor care se desfăşoară în acest institut cu profil multidisciplinar.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

Dunărea la Orşova (Insula Ada-Kaleh).

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

Les cultures de deux cotés du Danube dans les années de changement. Traditions et innovations

LES VIEUX CROYANTS DE BULGARIE, DE ROUMANIE ET DE L'UNION EUROPÉENNE – IDENTITÉS ET MIGRATIONS

EKATERINA ANASTASOVA

La diaspora des Vieux croyants russes apparaît par suite de la réforme liturgique effectuée par le patriarche Nikon en Russie en 1653–1656. Les Vieux croyants (appelés en russe *starovery*, c.-à-d. adeptes de la vieille foi) s'opposent farouchement aux changements formels dans la liturgie russe, à la *nouvelle foi* et, plus tard, au renoncement aux traditions russes sous l'effet de l'*européisation* du pays par Pierre le Grand (le rasage de la barbe, le remplacement du costume russe traditionnel par un habillement européen, la consommation du café, du thé, le tabagisme), ce qui leur vaut l'excommunication (1666–1667) et des persécutions de la part du pouvoir laïque. C'est ainsi que s'établit une communauté religieuse très conservatrice dont les dominantes culturelles reposent sur l'opposition *vieux–nouveau* (*bien–mal*, en catégories religieuses – *divin–satanique*) et pour laquelle, la migration est le principal mécanisme de la survivance de sa culture. Les Vieux croyants se dispersent non seulement aux confins de l'Empire russe, mais aussi dans les pays voisins, même dans les pays les plus lointains d'Europe, d'Asie et d'Amérique[1]. Ils y habitent toujours et dans beaucoup de cas, leur culture religieuse de type médiéval coexiste bizarrement avec les réalisations technologiques de pointe. La diaspora des Vieux croyants en Bulgarie et en Roumanie apparaît par suite de longues migrations qui aboutissent à la formation de communautés en Bucovine, en Bessarabie, en Moldavie et en Dobroudja aux XVIIIe et XIXe s. Il y a lieu d'accorder une attention toute particulière aux Vieux croyants de Dobroudja, connus comme Lipovènes.

Après la Seconde Guerre mondiale, la Dobroudja est partagée entre la Roumanie et la Bulgarie. La plupart des agglomérations, au nombre de 23, habitées par des masses compactes de Vieux croyants, se trouvent en Roumanie actuelle. Le

[1] E. Anastassova, *Staroobredcite v Bulgaria – mit, istoria, identichnost* [Les Vieux croyants en Bulgarie – mythe, histoire, identité], Sofia, Al "Acad. M. Drinov", 1998.

https://biblioteca-digitala.ro

recensement de 1992 indique 29 774 habitants[2] (selon des données non officielles, elles comptent aujourd'hui environ 150 000 habitants). Sur le territoire de la Bulgarie, il n'y a que deux petits villages de 1000 habitants environ. En Roumanie, une grande partie des Lipovènes habitent les villes (en masses compactes ou dispersés dans la capitale et dans d'autres grandes villes). En Bulgarie, ils constituent une population exclusivement rurale.

Les Vieux croyants „ruraux" roumains et bulgares entretiennent des rapports très étroits. L'une des raisons en sont les liens de parenté créés par suite de la stricte endogamie préconisée par les normes religieuses – ainsi, les membres peu nombreux de la communauté bulgare se voient-ils obligés de rechercher un partenaire conjugal parmi les Vieux croyants de Roumanie voisine.

Les différences entre les communautés des Vieux croyants des deux pays sur le plan de leur effectif, du lieu et de la forme d'habitation (respectivement, sur le plan de l'instruction, de la qualification professionnelle, de la sociabilité) déterminent le degré de leur intégration à la macrosociété et leurs stratégies dans la période de transition.

La transition et les politiques minoritaires

Les changements survenus au début des années 90 du XXe s. dans le système politique, économique et social de Bulgarie et de Roumanie, se sont sensiblement répercuté sur la vie des minorités. En effet, ces deux pays mènent une politique différente sur ce point. En Roumanie, les minorités jouissent de droits constitutionnels et de subventions d'Etat et ont leurs représentants dans le Parlement. Certaines ont aussi des partis ethniques. En Bulgarie sont enregistrés nombre d'institutions non gouvernementales des minorités, ainsi que des partis politiques, fondés en effet sur le principe ethnique, dont le Mouvement pour les droits et les libertés, regroupant principalement des Turcs ethniques, représenté actuellement dans la coalition au pouvoir, qui jouent un rôle actif dans la vie sociale. Cependant, on est témoin des processus analogues dans les deux pays qui se déroulent sur deux plans.

D'une part, ce sont des processus d'*émancipation*, qui ont donné une impulsion nouvelle au développement de l'identité des minorités. Celle-ci a connu une *résurgence* particulière[3], tout en reproduisant les mécanismes du développement du nationalisme et la formation de l'identité nationale, caractéristique de l'édification des Etats nationaux européens modernes[4]. Ces processus sont dirigés par des élites,

[2] A. Ivanov, *Kompleksnoe issledovanie russkih lipovan (russkih staroobriadcev) Rumynii*, in: A. Ivanov (sous la dir.) *Kul'tura russkih lipovan (russkih staroobriadcev) v nacional'nom i megdunarodnom kontexte* [Une recherche sur les Vieux Croyants de Roumanie, in A. Ivanov, La culture des Lipovens russes dans le context national et international], Bucureşti, Ararat, 1996, p. 83–88.

[3] J-F. Gossiaux, *Un ethnicisme transnational. La résurgence de l'identité valaques dans les Balkans*, in D. Fabre, (sous la dir.), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, MSH, 1996, p. 191–199.

[4] E. Hobsbawm, *Nacii i nacionalizam* [Nations et nationalisme], Sofia Obsidian, 1996.

https://biblioteca-digitala.ro

qui ont transformé l'ethnicité en pouvoir spécifique[5] (Gossiaux 2002), profitant totalement des possibilités et des privilèges accordés par les institutions nationales, transnationales et européennes aux communautés à statut de minorités. Au demeurant, ces privilèges n'ont avantagé qu'une partie infime des membres de ces communautés. D'autre part, les minorités sont devenues l'une des strates les plus vulnérables (du point de vue économique, social et culturel) de la société de la période de transition. Au cours de leur adaptation à la situation nouvelle, elles se sont heurté à de grandes difficultés qu'elles ont surmontées par les diverses voies ouvertes par le monde en train de se globaliser. Tout d'abord, c'était l'émigration économique en direction des pays de l'Union européenne (où la vision commune de l'immigré est-européen est fondée exclusivement sur les premières migrations massives des minorités, en particulier des Tsiganes).

Ceci posé, il conviendrait de projeter ces processus typologiques sur la communauté religieuse transnationale des Vieux croyants russes et d'analyser leurs stratégies visant à faire face aux problèmes que pose la période de transition. Pour être plus précis, on entend ici par le terme d'identité le processus dynamique d'identification (ou de différence) avec une communauté ethnique, religieuse, nationale ou autre[6] (Gossiaux 2002 a).

Les institutions minoritaires et l'identité des élites

Jusqu'au début des années 90, les communautés des Vieux croyants en Bulgarie et en Roumanie constituent une population religieuse, entièrement intégrée à la vie du pays, respectivement de nationalité bulgare et roumaine. Les changements qui portent atteinte, dans bien des cas, aux privilèges socialistes des Lipovènes bulgares et roumains les dressent devant des difficultés sérieuses. Dans le cadre des villes et des villages, ainsi que dans le cadre des deux pays se déroulent des *processus* différents. La formation de *l'identité institutionnalisée* est un phénomène urbain, caractéristique des Vieux croyants de Roumanie.

La population urbaine, instruite pour la plupart et presque entièrement assimilée, est à l'origine de l'apparition d'un grand nombre d'*employés* socialistes, qui constituent l'élite de la communauté des Vieux croyants après les changements. (Sous le régime socialiste, les Lipovènes jouissent aussi de certains privilèges: en 1949–1968, il existe, par exemple, des établissements d'enseignement supérieur spéciaux qui contribuent à la formation de l'intelligentsia lipovène.) En 1990, un groupe d'intellectuels d'origine lipovène institue la *Comunitatea Ruşilor Lipoveni* ayant son siège à Bucarest et des filiales dans les différentes villes de population lipovène. Par la suite, l'organisation englobe aussi des représentants des villages. Elle publie les journaux „Zorile" et „Ville de Kitej", bilingues, organise des

[5] J.F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF, 2002.

[6] J.F. Gossiaux, *Etnichnostta – obshtestvena logika i istoria* [L'ethnicité – logique sociale et histoire], in „Bulgarski folklor", № 1, 2002, p. 5–12.

https://biblioteca-digitala.ro

conférences et des colloques sur la langue et la culture lipovènes, des festivals folkloriques, des cours de langues et édite des livres consacrés aux Vieux croyants. Dans les villes, cette institution est dirigée par des juristes, des ingénieurs, des philologues. Le premier président de l'organisation, le juriste Andrej Ehim, membre du Parlement (1990–1992), est en même temps président du Conseil des minorités ethniques étrangères (organe consultatif du gouvernement), membre de la commission ayant rédigé la partie de la Constitution de Roumanie portant sur les droits des minorités. C'est lui qui assure aux minorités dans le pays certains privilèges, dont la représentation dans le Parlement, tout en profitant de la situation délicate de la minorité hongroise. L'organisation possède des bureaux modernes et édifie des maisons de la communauté dans les villes provinciales grâce aux subventions d'Etat. Au niveau national, la *Comunitatea Ruşilor Lipoveni* met en place une solide structure institutionnelle et participe ainsi au pouvoir législatif.

D'autre part, leur adhésion à l'Union des compatriotes, créée en Russie (en vertu de la Loi de la politique nouvelle de l'État à l'égard des Russes à l'étranger), leur permet d'envoyer des étudiants en Russie, de sponsoriser la participation de Vieux croyants – russisants des universités et de l'académie, à des forums nationaux et internationaux en Russie. Aussi l'activité de l'association acquiert-elle des dimensions transnationales. Ils envisagent aussi de participer à des projets européens relatifs aux minorités dans les pays candidats à l'Union européenne. Dans le cadre de ses plans ambitieux, la Communuté des Lipovènes dépose une plainte à Strasbourg contre le gouvernement roumain qui a fait concession française pour dix ans du lac de Razim. Cet acte empêche les Vieux croyants de développer leurs productions traditionnelles que le gouvernement doit sauvegarder en vertu de la Constitution (en tant que caractéristiques culturelles).

C'est ainsi que l'intellegentsia lipovène devient l'un des sujets les plus actifs, dans une perspective ethnique et nationale, de la transition qui exerce une grande influence sur la situation actuelle des minorités en Roumanie. D'autre part, il est évident que les chefs et les collaborateurs de ces organisations font de leur identité une profession qui leur permet de prendre part à différentes structures, leur assurant de multiples privilèges. À part le *patriotisme* ethnique incontestable et leur position civique active, ce fait tient aux changements sociaux radicaux qui marquent la période de transition. Par suite de la chute du socialisme, beaucoup d'universitaires, d'avocats et de directeurs d'entreprises industrielles (membres du parti communiste, pour la plupart) se voient priver de leurs privilèges ou ne peuvent pas maintenir le même niveau de vie (dans les cas de liquidation des entreprises, de discrimination de l'élite du parti et de retraite). Il apparaît que l'identité institutionnalisée est l'une des stratégies sociales gagnantes, produit de la période de transition.

Cela dit, il n'y a pas lieu de considérer comme étrange le paradoxe que présente l'identité de l'élite des Vieux croyants: la majorité des Vieux croyants *haut placés* ont une idée très vague des particularités de la culture de cette communauté. Ils ne connaissent pas, pour la plupart, la langue (ou s'ils la connaissent, c'est la langue littéraire russe étudiée dans l'école russe spéciale au

https://biblioteca-digitala.ro

temps du socialisme plutôt que le dialecte des Vieux croyants) et désapprouvent les bases de la communauté : les prohibitions et les normes religieuses qu'ils qualifient de *désuètes* et d'*absurdes*. Or, ce sont les particularités religieuses qui déterminent le caractère spécifique de la culture lipovène.

Il conviendrait de laisser de côté les disputes curieuses entre les chefs religieux traditionnels – les prêtres, qui se rendent compte que leur pouvoir et leur autorité sont sérieusement menacés et qui opposent une résistance violente aux nouveaux représentants de la communauté. Ce qui est important, c'est que la nouvelle élite cherche à s'identifier aux Vieux croyants-Lipovènes avec lesquels elle n'a pas en effet des points communs, sauf l'origine. Pour remédier à cet inconvénient, on organise des *leçons d'ethnicité* (étude de la *langue lipovène*, des normes de la confession) et différentes actions de réconciliation avec le clergé en élaborant (sans succès, pour le moment) des programmes visant à instruire les prêtres, à *élargir leur horizon* et à *apaiser* leur intransigeance *rétrograde*.

En Bulgarie, il n'existe pas d'organisation des Vieux croyants qui puisse défendre leurs intérêts au sein de la société. Les causes en sont le petit nombre de Vieux croyants bulgares et le manque d'instruction dans les villages. L'unique formation de Vieux croyants c'est le choeur de femmes pour des chansons folkloriques, dirigé par l'épouse du prêtre du village, une Bulgare qui *s'habitue* à l'ethnicité des Vieux croyants. Le choeur est créé sur l'initiative des Vieux croyants de Roumanie (où le pope a des parents, lui-même étant ordonné par le métropolite des Vieux croyants de Brăila) qui invitent souvent leurs parents et amis bulgares aux festivals folkloriques organisés par l'association roumaine.

Les migrations

La transition à la démocratie permet à une petite partie des Vieux croyants de se ranger parmi les communautés du monde global ; les élites nationales et transnationales, alors que la majorité des Lipovènes font partie d'un groupe considérable en marge de la globalisation. En Bulgarie, tout comme en Roumanie, la province traverse une crise plus grave par comparaison avec la capitale et les grandes villes. La privatisation des entreprises, leur concession, le délabrement des coopératives agricoles, l'optimisation de la production, la stagnation des secteurs industriels entiers acculent au chômage une grande partie des Vieux croyants. D'autre part, le contrôle rigoureux déduit les possibilités de braconnage et de prévarication qui conditionnent, dans une grande mesure, le bien-être des Lipovènes sous le régime socialiste. Alors que les gouvernements des deux pays sont en train d'entamer les discussions sur les perspectives d'adhésion à l'Union européenne, les masses des Lipovènes deviennent partie de la vague d'émigration vers les pays membres.

En effet, les processus d'émigration prennent de l'extension en Roumanie. Il y a lieu de parler de migrations économiques des hommes et des femmes qui commencent au milieu des années 90 et qu'on observe toujours.

https://biblioteca-digitala.ro

Les migrations des hommes

Après les changements, des dizaines d'anciens pêcheurs, voisins ou parents, se dirigent vers l'Italie, l'Espagne et la Grèce pour chercher du travail. (Différents groupes partent pour l'Israël, la Russie, la Pologne.) Engagés au début en saisonniers, ils s'orientent plus tard vers les travaux de construction et de réparation. Ils y travaillent clandestinement, dans la plupart des cas, mais plus tard ils légalisent leur séjour par l'obtention de visas de travail et de permis de séjour permanent. Ils jouissent de la réputation, rare chez les émigrés est-européens, d'hommes consciencieux, honnêtes, aimables et dévots. Les Roumains, eux-mêmes, disent avec une certaine envie que les Lipovènes obtiennent aisément des visas pour l'Europe „car ils sont blonds et aux yeux bleus".

À la différence des élites, en s'établissant avec leurs familles dans les pays de l'Union européenne (il est à citer l'exemple de Turin, Italie), ils commencent par édifier une église pour y pratiquer les rites des Vieux croyants, conservés au cours des siècles. Leur identité roumaine nationale cède peu à peu à leur désir de s'intégrer dans le nouveau pays européen. C'est l'identité religieuse des Vieux croyants qui prédomine en eux. Cette fusion d'identité européenne (italienne, espagnole) et d'identité religieuse se manifeste en particulier chez les enfants qui parlent à la fois dans le dialecte russe des Vieux croyants et dans la nouvelle langue *occidentale*, sans connaître le roumain. (Au demeurant, certains émigrés préfèrent le *modèle yougoslave* – ils travaillent en Occident pour pouvoir se construire une maison dans leur ville natale en Roumanie qu'ils envisagent de regagner après avoir „accumulé de l'argent". En général, ce sont les personnes âgées.)

C'est ainsi que les Vieux croyants marginaux deviennent les premiers habitants de l'Union européenne possédant une identité d'Euro-Vieux croyants transnationale spécifique, dans laquelle le religieux l'emporte sur l'ethnique et le national.

Les migrations des femmes

Alors qu'en Roumanie prédominent les migrations d'hommes et les femmes ne font qu'accompagner les hommes (époux, frères, amis), les rares cas d'émigration de Vieux croyants bulgares sont enregistrés parmi les femmes. D'ordinaire, ce sont des belles-filles *roumaines* (c.-à-d. des citoyennes roumaines qui habitent en Bulgarie) qui émigrent surtout en Grèce où elles travaillent comme servantes. Les causes en sont la perte de travail (de la part des deux époux, dans la plupart des cas) ou les revenues très bas. Les mécanismes de la parenté y jouent toujours le principal rôle, car elles vont le plus souvent chez leurs parents émigrés qui y travaillent. En Grèce, on les préfère pour les mêmes raisons que les hommes, aussi occupent-elles la première place dans la liste des émigrées est-européennes précédant les Bulgares, les Albanaises et les habitantes de l'ancienne URSS.

https://biblioteca-digitala.ro

En général, elles vivent dans le cercle fermé entre le travail et les brefs entretiens avec des parents-Vieux croyants de Roumanie. Elles envoient l'argent gagné à leurs familles en Bulgarie pour les études de leurs enfants.

L'identité de ces femmes se développe d'une manière très particulière. D'une part, leur dévotion est très bien accueillie par les Grecs et vient consolider leur identité religieuse. D'autre part, leur but principal est de revoir leurs familles. Les changements dans leur identité se manifestent dans les stratégies à l'égard de leurs enfants. Adonnées à un travail pénible, loin de leurs proches, elles estiment que leurs enfants doivent étudier une langue occidentale et la langue littéraire russe et continuer leurs études dans une université ou faire une spécialisation en dehors de la Bulgarie – c.-à-d. c'est la voie vers l'Europe ou vers la Russie. Or, les enfants, la génération formée dans la période de transition, optent pour voies différentes. Les uns s'orientent vers les pays de l'Union européenne et les autres préfèrent continuer leurs études et vivre en Russie. Aussi observe-t-on chez eux des processus de formation de l'identité des Euro-Vieux croyants et de retour à l'origine nationale (ethnique).

C'est ainsi qu'apparaît un Européen-Vieux croyant, par suite du mariage de la fille d'une Vieille croyante roumaine, travaillant en Grèce, qui fait ses études dans les Pays-Bas, avec un Néerlandais. Le mariage est conclu dans un village bulgare des Vieux croyants, le Néerlandais est converti à la foi des Vieux croyants dans le Danube, la cérémonie religieuse se déroule selon les canons des Vieux.

Tous ces processus et modulations qui marquent ces quinze dernières années le développement de l'identité religieuse, ethnique, nationale et transnationale se trouvent le mieux illustrés par la famille d'un Vieux croyant bulgare et d'une Vieille croyante roumaine vivant en Bulgarie. L'épouse, de nationalité roumaine, habitant et travaillant en Grèce, a une identité de Vieille croyante. Son oncle est parmi les militants de la Communauté des Lipovènes à Bucarest, savant et écrivain qui a une identité ethnique lipovène et une identité nationale roumaine. L'époux est un Vieux croyant bulgare d'une identité ethnique lipovène et d'une identité nationale bulgare. La fille est d'une identité de Vieille croyante, de nationalité bulgare et habite en permanence les Pays-Bas. Le fils fait ses études à Moscou, il est d'une identité nationale russe, de nationalité bulgare et habite en Russie.

Cette diversité exceptionnelle, qui pourrait être rehaussée de nouvelles variations par le destin des frères et des sœurs des deux époux, est un témoignage éloquent de la multiplicité du monde d'aujourd'hui, du dynamisme des processus identitaires régis par le conservatisme religieux médiéval et les mécanismes de la postmodernité, les élites et les masses faisant preuve d'idéalisme et de pragmatisme pour pouvoir vivre dans un meilleur monde.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

PRELIMINARY RESEARCH ON THE TRADITIONAL APPAREL OF THE ROMANIANS FROM TORAC – VOJVODINA (SERBIA)

MARIA BÂTCĂ and LIGIA FULGA

In the short period of the social and ethnographic research conducted in the autumn of 2004, in the localities of Toracu Mic and Toracu Mare, we were able to collect information that needs to be completed through further field research, and we had a first opportunity to meet people, to see places and become acquainted with the complex ethnography of the Vojvodina province, related to which many questions await their answers.

This first research aimed to ascertain to what extent the Romanians in these two neighboring villages have preserved their traditional symbols, identification marks and cultural behavior patterns according to customary rules and practices.

Since industrialization, urbanization and technologic advancement coincide with the increasingly rapid dilution of folk traditions, our research can save some relics of the traditional culture which are destined to perish within few years.

It is well known that a cultural phenomenon survives as long as the community that has created this form of civilization survives and passes it on to the next generation.

Once the elders die, important information and precious and authentic ethnographic evidence die in the collective memory. Nowadays we witness the loss of inestimable values of the folk culture and the disappearance of pages of the Romanians' history. The authentic folk costumes vanish from the dower chests of old women, archaic tailoring methods, loom sewing and picking techniques, folk ornamentation and chromatics are lost, and crafts with their particular techniques and the local style of millenary artistic creations disappear.

Yet communities cannot preserve their integrity and cultural identity without resorting to this memory, to the folk traditions, culture and civilization the components of which are specific identity symbols.

Closely related to man's life, the peasants' culture and civilization represent our centuries-old identity as historical documents.

This is why during this trip we talked to the natives and remembered historical moments and the Romanian spiritual life.

On the other hand, while villages follow urban models they lose their own references and coordinates and surrender to leveling and standardization, imposed

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 23–33

https://biblioteca-digitala.ro

in the last decades with the help of the audio and video products and of the Internet.

So the inventory of the cultural treasure preserved in the community's memory must be taken rapidly by specialists with the following two purposes: to update and make available to scientific circles the information the village still has to create a database using the ethnographic information collected from the interviewees, who inherit ancestral traditions.

Let us not forget that the ethnic and economic tensions due to totalitarianism and the interethnic conflicts from former Yugoslavia resulted in many inhabitants of the Vojvodina province emigrating to western countries in the last decades of the 20th century, so the Romanian population has decreased continuously; this process deteriorates visibly in the first place the regional cultural identity.

The preliminary research conducted in Toracu Mic and Toracu Mare shows that two neighboring Romanian villages have had different self-perceptions and have maintained minimal relationships to each other. The inhabitants have been the first to provide us with an explanation thereof: the inhabitants of Toracu Mic call themselves inhabitants of Crişana (the hydrographic basin of the river Criş), settled in the Serbian Banat 200 years ago, while those of Toracu Mare call themselves Banatians, as they came from Sacalaz, a place near Timişoara, in 1765, during the Maria Theresa's reign. They have not intermarried for generations, but the inhabitants of Toracu Mic married often to, and wore the same costume as, the inhabitants of Iancaid and Clec in Crişana and the same applies to the inhabitants of Toracu Mare and the Banatians from Ecica and Salcia.

What has separated the two Romanian communities for such a long time: only the fact that they originated from different places, with different traditions and customs? If so, how big and real were the differences between their costumes and customs?

To answer these few questions, thorough field research and common efforts of specialists in tangent disciplines, corroborated with the study of Vojvodina's history, economy and culture, are necessary.

The Romanians' having lived in a relatively small area (in the above-mentioned localities) together with the majoritarian Serbs and the minoritarian Germans (Swabians), Hungarians, Jews and Spaniards, makes their ethnography even more complicated, as reciprocal linguistic, cultural and spiritual influences need to be identified and explained.

In Vojvodina, where 28 nations live together, the Romanian community has remained over centuries naturally dependant on the culture it belongs to, the culture that identifies and defines it and makes it different from "the others". On the other hand, the Romanian community has made cultural exchanges with "the others", with whom they have lived for centuries. So the cohabitation and interference of more nations and cultures in Vojvodina had to influence folk costumes and resulted

https://biblioteca-digitala.ro

in various intercultural and interethnic phenomena. Therefore, the Romanian community must be analyzed in a wider social and historical context, without the borders of the Southern Banat, as a nation's culture is the outcome of its history and lifestyle.

After a long Turkish occupation, the systematic colonisations made by the Habsburg Empire in the 18th century after conquering the entire Banat, changed largely the ethnic composition of the province; the old Romanian population increased and established cultural relationships to other nations colonised near or in Romanian villages.

We tried to identify the history of the Romanian folk costume from Vojvodina and we have found several historical layers; a first layer dates back to the Turkish occupation from the 17th century, a second to that of the Habsburg occupation from the 18th century and a third one is represented by the change due to urban apparel from the 19th century. As Romanians have tried to assert their identity, they have taken over allogeneous items selectively and have adapted them to the natural environment and living necessities, so that the two Romanian communities have finally assimilated these items.

According to the subjective perception of the Romanian ethnic group, this costume is "representative for Romanians". It is a composite costume that reflects different periods and influences, but preserves in its morphologic and decorative structure original and authentic pieces, while the shape and materials of the other components are replaced with other elements. The costume changes from time to time, but preserves features of the original costume.

We try to retrieve the authentic elements of the Romanian folk costume from Vojvodina starting from the prototypes in their home regions, Crişana and the Romanian Banat, and from the pieces found during our field research and from the collective memory. We plan to explain its changes over time so that a history of the Romanian costume from Vojvodina over the last 300 years may be sketched.

At a first glance over the information collected during our field research, we were surprised by the high frequency of terms borrowed from German among the names of apparel pieces, which can be explained by the two nations having lived together. We should not ignore the fact that the Germans have been the second largest nation in Vojvodina for half a century. 400,000 Germans left Vojvodina after World War II and the ethnic composition underwent an important change, the Romanians becoming the third largest nation.

The women of the German (Swabian) minority (*nemţoane*) were much wealthier than the Romanian women because most German men were adroit craftsmen (tailors, smiths, builders, millers, coopers, tubbers and merchants), who earned a high income and could afford to buy land and have it sharecropped by Romanians.

This superior financial standing allowed the Swabian women to impose the Viennese fashion and to make the Romanian women aspire to their superior social and economic standing and try to take over costume elements. This explains why

https://biblioteca-digitala.ro

the latter have renounced the traditional, handmade raw materials gradually and have started using imported industrial fabrics – fine cotton linen, velvet of different qualities (*somot*, *plis* or *gadifa*), cloth, silk, satin, cashmere – and decorative accessories – as golden and silvery gimps applied on head coverings, "dresses" (skirts), aprons (*cotranțe*) and vests – to make pieces of apparel; they also took over ornamenting methods and techniques, e.g. *șlingăraia* (from the German *schlängeln*), a broken embroidery on drawn threads, a technique used in the Romanian Banat, too.

The fact that many pieces of apparel are tailored in an urban fashion makes us believe that the original hand-woven pieces have been gradually replaced with those in an urban fashion. Few pieces of the women's apparel, e.g., the shirt (*spăcel*), the linen underskirt (*poale*) and the head dressings, are still made from traditional materials. Men's woollen leggings (*cioareci de subă*) and thick woollen coats are also made from home-processed raw materials.

Goods have been transferred from a culture perceived by Romanians as superior.

The ethnographer has a difficult job distinguishing the overlapping and diffused from the autochthonous and authentic elements.

We ask ourselves what belongs to the Romanian culture. What have the Romanians borrowed, from whom and when? Have these elements been taken over exactly or have they been adapted according to the necessities of the borrowers?

These are natural questions we can only answer partially now, and we plan to find complete explanations based on scientific data.

We will only present here the information collected during our field research and will interpret them fully after the completion of this preliminary research.

Here follows a description of the pieces of apparel worn by the women from Toracu Mic.

In traditional rural communities, the head dressing (consisting of the hair combing and the head covering) is indicative, as the other pieces of apparel, of the regional characteristics.

In Toracu Mic unmarried women used to part their hair in the middle and braid it in two queues (*chici*) crossed behind. They wore a velvet ribbon (*sârmă* or *cipcă*) decorated with a gold thread or embroidered with polychromous silk in various patterns on their head and no covering. The combing style was changed during the ritual known on the entire Romanian territory as the "bride covering" (*învelitul miresei*) on the day after the wedding, when the relatives who had been invited to the feast brought to dinner presents bought from the stall for the young woman. The godmother, the mother-in-law or the "*djiveriță*" changed the combing to that of a married woman and "covered" the newly married. The hair queues were rolled in a chignon over a *conci*, a round piece made of *plec* (from the German *Blech* = metal sheet), and sewed on it with a black wool thread. All married Romanian women had to wear the *conci* under any circumstance for all their life

https://biblioteca-digitala.ro

and the tradition was observed. The *conci* had the role to keep the hair taut and was renounced after World War II. A bonnet (*ceapsă*) made of white cotton linen was worn over the *conci* and tightened with a cord on the nape. The only decoration was the factory-made printed ribbon, sometimes with polychromous embroidery, applied on the bonnet edge from the forehead. The young woman covered the bonnet with the headscarf (*cârpă de cap*) and used its ends to tie it under her chin. The headscarf was made of polychromous wool thread, silk, *plis* or felt and its edges were decorated with a gold gimp. The young woman continued to wear the *sârmă* or *cipcă* under the factory-made headscarf on holidays.The *conci*, the bonnet and the headscarf were symbols of the marriage. On holidays, the young wife covered her hair with a headscarf tied on the nape under its freely falling corner and the gimps on the headscarf always matched the apron ornaments.

The shirt worn in Toracu Mic, known as "*spăcel*" in the local terminology, belongs to the typology of the shirt with the "*stanii*" (breasts and back) and the upper part of the sleeves joined and gathered around the neck. The shirt was made of two different kinds of cotton linen: the tucked and finer "*pânză de sadă*" (from the German "Seide" = silk) and the thicker "*pânză de cinari*" with white stripes in the web for attractive decoration, used all over the Banat. The thicker linen was produced by inserting cotton yarns of two different thicknesses into the warp.

The shirt had a narrow bandlike collar, frontal opening and sleeves tailored from one and a half breadths of linen, with free lower ends; young women wore the sleeves puckered around their wrists in cuffs (*pumnaşi*) or flounces (*fodori*). The upper part of the sleeves of the old shirt was ornamented with gold threads stitched similar to Turkish embroideries, the prevailing motifs being geometric and avimorphous. The shirt breasts were not decorated, as they were covered with the necklace of gold coins (*salbă de galbeni*), the vest or the shoulder scarf (*cârpă de umeri*).

The gold stitching was followed by the embroidery with dyed cotton threads on the collar, breasts and sleeves and later by *şlingăraia*, the broken embroidery on drawn white threads. The women called the short-stitch embroidery "Toledo" embroidery; the interviewees said Spanish colonists lived in the nearby town of Zrenjanin (former Becicherecul Mare). We suppose the so-called Spaniards were actually Jewish merchants selling Spanish laces. The oldest method to ornament shirts was gold stitching, the identification mark of the Banatian shirt. This method indicates reminiscences of the oriental influence from the 17th century, as the *sârma* on the forehead does, and the white on white broken embroidery indicates the shirt decorating technique has been borrowed from the Swabian cultural environment, including the urban one, in the following centuries.

The holiday shirt was made later, at the beginning of the 20th century, from silk, too, and its sleeves were puckered in cuffs; the daily shirt was made of linen coloured more brightly for young women and more darkly for old women and its sleeves had free lower ends.

https://biblioteca-digitala.ro

The straight shirt with sleeves sewn at the shoulders and frontal opening, made of "*pânză de cinari*", sewn obliquely over the threads (*în musciu*) or crossed (*în cruciulițe*) or decorated with broken embroidery on drawn threads, was worn at the same time with the shirt analysed by us. All these techniques were used by the Swabians from Vojvodina, too. The straight shirt with broken embroidery on drawn threads was tailored as an urban blouse.

As the Swabians' influence was increasingly felt, it seems some industrial fabrics have been used to make the holiday shirt and the shirt tailoring and ornaments have changed.

The underskirt (*poale*) was made of white cotton linen mixed with tow linen and from the beginning of the 20th century from industrial fabrics as the grenadine, extremely fine and thin linen, too. Four breadths were used to tailor it separately from the shirt and their lower third had ornaments sewn variously, usually crossed or obliquely over the threads. It had a hem along the waist, through which a string (*brăcinar*) was passed to tighten it.

In Toracu Mic an underskirt was worn on workdays. On holidays, the women wore one or two white linen skirts over the underskirt, tightened around the waist with a linen girdle; the lap was decorated with stitchery, broken embroidery on drawn threads or bought laces. These skirts were stiffened (*întărite*) to fluff as much as possible.

As regards the underskirt covering, the costume of Toracu Mic belongs to the typology of the skirt costume, the skirt, a piece of urban influence, generalized in the folk costume worn all over the Romanian area, being associated with an apron (*catranță*) in the front.

The holiday skirt was made of various industrial fabrics (*somot*, *plis*, *gadifa*, silk, cashmere and cloth) and was decorated with gold threads or laces near its lower border. These textile fabrics were brought on the old trade routes between Trieste, Belgrade, Budapest and Vienna and were bought by the Romanians from Vojvodina, who naturally wanted to emancipate because life standards were generally rising.

But the traditional fabrics, the wool or the linen according to the season, continued to be used to make work skirts. They were tightened around the waist in a "collar" (*guler*) fastened with buttons. Five breadths of fabric were used to tailor these wide skirts, which were tucked or had wide pleats or 2 cm frills.

We concluded from our dialogue with the old women from this village that they had taken over the dark skirt from the Swabian women. Not only were these pieces of apparel more functional than the Romanian white pieces, but wearing the former, was an indication of welfare.

An apron (*catranță*) was worn in the front over the skirt and it was initially made of two wool threads and starting from the end of the 19th century only from industrial fabrics identical to those used for the holiday skirt. The old woollen

https://biblioteca-digitala.ro

apron was wide and pleated. The lower third of the holiday skirt was ornamented with five rows of golden gimps.

The old women continued to wear the wider woollen *cătrănţar*, simple or with a velvet ribbon on the lap. The vest was made of the same fabric as the skirt and the apron, and was named locally *prusliuc* (see German *Brust* = breast); the vest only extended to under the breasts, was low-necked in the front and fastened with three hooks and its edges were decorated with a golden gimp (*cipcă*). The fabric for the vest was bought in Zrenjanin or Timişoara from Greek or Jewish merchants and was tailored by women at home. The colours of the vest (blue, green, yellow, cherry) always matched those of the skirt and of the apron and varied with the age of the woman who would wear it. We have found out from Ms. Mariana Lele from Toracu Mic that they had taken over this vest from the Swabian women (so it is not authentic) and its colour matched the life's season.

The woollen or felt shoulder scarf, decorated with flowers (*pene*) made with wire, and fringes on its edges, was worn both on workdays and holidays. Such a shoulder scarf was also worn by the women from the area around Beiuş in the county of Bihor, with its ends crossed on their chest and tied behind, in the same way the women from Toracu Mic used to wear it. This piece of apparel was worn in other ethnic groups from the Habsburg Empire, on larger cultural areas.

The women wore over the shirt breasts large and small gold coins with Franz Josef's effigy on holidays, for the Sunday dance in the village centre or at weddings. The coins were fastened to a cord or a metal chain worn around the neck; the small coins were arranged over the large coins. Rich women wore 5 to 7 large coins and 5 to 8 small coins. Each large coin was placed in a metal net and was called a "gold coin in a tab" (*galben în toartă*). This costly ornament was worn until the age of 30 or 35, was bought by a woman's parents and part of her dower. Her relatives and mother-in-law presented her with a gold coin each at the wedding feast.

The women wore leather shoes (*papuci*) on holidays. In the interwar period, soled knitted woollen shoes (*năticaşi*) were introduced in Toracu Mic.

During the cold season the women wore several types of coats; they bought cloth, satin or velvet and had it tailored at the tailors of the village. The most expensive and elegant warm coat was a sheep fur coat (*mincie*) with the right side covered in velvet, decorated as the coat with the same name worn in the fields of the Romanian Banat. The arabesques in the shape of stylised flowers drawn on the breasts and lap of this coat with *sinioare* of golden and silvery metal threads resemble oriental pieces. Otter or fox fur was applied on the front edge of the neck opening and at the lower sleeve ends, so only prosperous women could afford it. This coat is worn when women go to church and on holidays, so it is a dress coat that indicates social and economic standing.

Another long and quilted satin coat (*giubă*) was worn, too; it had a high collar, long sleeves and the breast and lower sleeves ends decorated with *somot*.

https://biblioteca-digitala.ro

The women also wore during the cold season a straight, tight, black cloth short coat (*căput*) with a fur collar and sleeves, fastened with buttons and decorated on edges with *somot*.

We have collected little information on the male costume from Toracu Mic, so we only describe briefly its pieces: cap (*căciulă*) and hat (*pălărie*); knee-long shirt (*cămaşă*) made of tow linen for the winter and of cotton linen for the summer, namely "*pânză de sadă*" or "*pânză de cinari*", possibly with white stripes (*perți*) in the web; wide summer trousers (*izmene*), leggings (*cioareci*) and a coat of fulled white wool (*subă dată la văiagă*).

Over the shirt fastened with a leather belt (*praştie*) the men wore a vest (*becheş*) made of satin or knitted from wool and fastened with buttons.

On workdays, the old men wore over their trousers a usually dark blue, straight front apron (*catranță omenească*) of cotton linen, ornamented with two chain stitches on its lower edge and tied around the waist with a tow or wool cord or string.

The men used to wear the following warm coats: the woollen *căput* and the *ianger de Criş*, jackets tailored in urban fashion by Romanian tailors of the village, and a knee-long coat (*durut*) of white wool. Under these coats they wore a waistcoat (*burduş*) with shoulder buttons, made by the skinners of the village.

Excepting the *ianger de Criş*, named after the German word *Jacke* and the toponym Criş, the warm coats characteristic for the men's apparel also coincide with the coats worn in the Romanian Banat, which bear the same names.

The men used to wear leather sandals (*opinci*), boots and soled woollen shoes. In Toracu Mare Romanians also lived together with Swabians because the emperor requested that the population of the province be mixed. The Romanians' main occupation was agriculture and they sharecropped the Germans' lots for the sixth part of the crops.

According to the information collected in our field research, they had good relationships to the Germans and regretted the latter returned to Germany after World War II.

The villagers of Toracu Mare deemed themselves richer than those of Toracu Mic because their land was more productive.

The head dressings of the Romanian women from Toracu Mare was different indeed and bore many resemblances to those worn in the Romanian Banat, which corroborates with the villagers' report on their origin. The unmarried women combed their hair in a queue (*chică*), turned it towards the head and tied it with a ribbon (*maslă*). On great holidays like Christmas, Easter and Whitsun, they went to dance for the first time and were usually initiated by a relative, brother or cousin. The young man took three steps ahead, the young woman stepped towards him and then they danced. The young men who wanted to dance with her later during the day had to ask the initiator's permission.

https://biblioteca-digitala.ro

During a wedding ritual the combing was changed: the hair was laid on the forehead and arranged in locks on the temples, while a queue was braided behind, which hung freely or was turned towards the head. The bride was to be covered as a wife by braiding two queues behind her head and covering them with a triangular "scarf from underneath" (*cârpa pe din gios*) and then with a large *plis* scarf tied under her chin. The interviewees told us that the bride had used to be covered with a *tulbent*. What was the *tulbent* actually? It was the *conci*, characteristic for the costume worn in the fields of the Romanian Banat, with the same tailoring and decoration as the one from Toracu Mare. The *tulbent* with gold stitching was tied on the forehead with a *sârmă*, a ribbon with gold or silver thread with a special decorative effect due to the coins sewn to it. Two black ribbons (*plecenici*) ornamented with gold coins were attached on either sides of the head. After the wedding, the young woman wore the *tulbent* on great holidays until she gave birth to a child, and then she renounced this piece of apparel and covered her head with a red scarf ornamented with a *cipcă*, a ribbon with sewn flowers or gold thread on the edge from the forehead.

The shirt (*spăcel*) was made from the same "*pânză de cinari*" used in the entire Banat. The main two shirt types known in Toracu Mic were worn: the shirt with its breasts, back and upper part of its sleeves united and tucked around the neck and the straight shirt with sleeves sewn at the shoulders.

The shirt tucked around the neck had a small, narrow collar and wide sleeves with flounces, tailored from one and a half breadths of linen. The old shirt type had gold stitches similar to oriental embroideries. The holiday shirt was made of heavy silk (atlas). The straight shirt was decorated with broken embroidery on drawn threads.

The ankle-long underskirt was made of the same "*pânză de cinari*" or grenadine and had sewn ornaments on its lower third and on the sides, meant to be visible when the woman wore an apron.

The vest named *prusliuc* was worn over the shirt here, too.

In older times the women used to wear a pair of wool woven aprons, over the underskirt. The front piece, shorter than the underskirt, was decorated with stripes on vertical rows; the rear piece was ornamented with a row of stitches of polychromous silk on the lower edge and sometimes on the sides, too.

On Whitsun and other holidays and for the Sunday dance the women wore a "costume" consisting of the two scarves – the scarf from underneath and the large *plis* scarf, the shirt, the underskirt and a pair of wool woven aprons. Over time, young women started to make aprons of atlas and velvet and the rear apron was narrower than the front apron. The aprons were ornamented with curly gold threads or with silk.

The front apron for workdays was made of plain industrial linen and was worn under a hemp *cotranțariu* (woollen for the winter) that protected the other pieces of apparel. In former times fringed aprons (*oprege*) had been worn in the

https://biblioteca-digitala.ro

front and behind; the front fringed apron was replaced with an apron. The fringed apron was composed of the upper apron (*petec*) and the attached long fringes.

The type of costume consisting of two fringed aprons or a fringed apron in the front and an apron behind, and the one with aprons in pairs as well, also represent identification marks of the Romanian costume in the entire Banat.

The pieces the women from the two neighbouring villages used to wear over their underskirt differ clearly. If the women from Toracu Mic wore a skirt and a front apron, those from Toracu Mare wore the same pieces as the women in Romanian Banat, which corroborates again with the villagers' report on their origin.

The unmarried women from Toracu Mare wore only a front apron, a custom spread in many Romanian regions: Țara Oltului, the counties of Vâlcea and Sălaj and the Romanian Banat. We conclude that here, as on the entire Romanian territory, each age group had its own costume and identifying symbols. The pieces of the costume were worn according to certain cultural rules, in a certain manner and under certain circumstances.

The aprons for unmarried women were made of *somot* and were ornamented almost entirely with gold threads and on the edges with laces.

During the cold season the same coats as in Toracu Mic were worn: the *mincia*, the wide *căput* with side gores and otter or fox fur collar, which could also be furred and have a felt right side.

The men from Toracu Mare used to wear the following: hat and cap (*clăbat*); shirt of "*pânză de sadă*" or "*pânză de cinari*" with stripes in the web, plain as a daily shirt and with sewn flower motifs as a holiday shirt, fastened with a belt (*brasilă*); summer trousers tailored from four breadths of linen or more, such breadth indicating the wearer's social and economic standing; woollen leggings in the winter.

Over the shirt they wore a woollen vest (*chințuș*) with its breast and back richly ornamented with *sinioare* and gimps, worn under the same name in Romanian Banat; they also wore a coffee-coloured waistcoat (*burduș*) stitched like the same waistcoat from the Romanian Banat; then the *laibăr* made of wool or industrial felt, with a black, coffee-coloured or navy-blue background, fastened with buttons and extending to under the knees; the long, white sheepskin coat (*cojoc*), richly ornamented; the three-quarter long coat (*durut*) of white wool and the furred *căput* with a felt right side, which had a smoky astrakhan (*astragan*) collar when it was not lined with sheep fur.

We conclude from the analysis of the costume of the villagers of Toracu Mic and Toracu Mare in this preliminary stage that the information provided by the interviewees, the old photographs and the pieces of apparel preserved by Romanian families or the Village Museum of Toracu Mic show clear differences between the two villages.

https://biblioteca-digitala.ro

Under the influence of the Swabian costume, some elements have been taken over in the costume from Toracu Mic, while some original pieces have been preserved, e.g. the shirt and the woollen apron.

The costume from Toracu Mare indicates the villagers' home region, the Romanian Banat; they have preserved its identifying elements even under changed conditions for a long time.

Over time urban pieces of apparel have grown to be used generally; they were tailored differently and from industrial fabrics that replaced the traditional fabrics. For instance, the costume from Toracu Mic started to change between the two world wars: skirts shortened, became less fluffy and front aprons from industrial fabrics started to be worn. At the same time, shirtsleeves became tighter and shirts were mainly decorated with broken embroidery on drawn threads. The same happened in Toracu Mare, but its villagers succeeded in establishing their costume as an identifying reference for the Romanian community and influenced the villagers of Toracu Mic significantly. The "costume" from Toracu Mare became a stage or ceremonial costume for the neighbouring village.

Another conclusion is that the inhabitants of the two villages have preserved warm coats with the same tailoring, decoration and name. The researchers hold this preliminary research for a starting point of future field research and believe the analysed ethnographic area offers surprisingly valuable information that enables a very necessary history of the Romanian costume to be sketched.

The hypothesis of cultural strata, identifiable in the Romanian costume from Vojvodina, must be exceptionally efficient in explaining the evolution and changes of the peasant costumes in general.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

FÊTES ET RITES CALENDAIRES DES BULGARES DU VILLAGE DE BRĂNEŞTI (ROUMANIE): TRADITIONS ET INNOVATIONS

EVGENIA GRANCHAROVA

L'émigration des Bulgares au-delà du Danube, en territoire roumain, est un fait bien documenté et il existe déjà bon nombre de recherches sur ce thème. Dans le texte que je vais vous présenter, j'ai essayé d'étudier et d'analyser les fêtes traditionnelles de la communauté bulgare au village de Brăneşti[1], district Ilfov, ainsi que les transformations qui les ont touchées sous l'influence de facteurs et phénomènes divers. Mon but est de présenter la tradition festive et rituelle locale à travers les souvenirs, conservant la tradition ancienne, de même qu'à travers les pratiques actuelles. Pour décrire le calendrier festif je me suis servie de mes propres enquêtes de terrain[2] et aussi de sources publiées et d'archive[3].

Le système traditionnel de fêtes et rites représente une valeur extrêmement importante pour toute communauté ethnique. Il constitue la mémoire collective vivante, qui se transmet de génération en génération. Je vais discuter ici les fêtes et les usages des Bulgares, bannis de leur patrie pendant le joug ottoman. Ils quittèrent la patrie, mais ils emportèrent avec eux leurs coutumes, chansons, danses et instruments de musique.

Fêtes et rites hivernaux

La fête de Noël est célébrée dans tous les villages à population bulgare en Roumanie. Au village de Brăneşti, dont les habitants sont des chrétiens orthodoxes,

[1] Le village de Brăneşti se trouve à 15 km à l'est de Bucarest. Les Bulgares, qui sont venus s'installer là, sont originaires de la région de Silistra, Bulgarie du Nord-Est.

[2] L'étude des Bulgares en Roumanie a été effectuée en 2006 dans le cadre du projet conjoint de l'Institut de folklore de l'Académie des Sciences de Bulgarie et de l'Institut d'ethnographie et de folklore de l'Académie des Sciences de Roumanie, *Les cultures sur les deux rives du Danube en période de transition. Traditions et innovations*, auquel du côté bulgare ont participé E. Anastassova – coordinateur projet, V. Ganeva-Raytcheva, E. Grantcharova et M. Lyubenova. Des enquêtes ont été menées dans les villages de Cioplea (Dudeşti-Cioplea), Popeşti-Leordeni, Brăneşti et Dobroeşti.

[3] Sur l'histoire et sur les traditions folkloriques du village cf. – M. Sebe, *Brăneşti. Studiu istoric, etnic şi etnografic*, Bucureşti, 1997; H. Oprişan, *Nyakolko bâlgarski folklorni teatralni proyavi v rumânskiya folklor* [Quelques manifestations théâtrales folkloriques bulgares dans le folklore roumain], in „Bâlgarski folklor", № 3, 1979, p. 53–59; V. Vasseva, *Nablyudenie vârhu sâvremennata obredna sistema na tri bâlgarski sela v Rumâniya* [Observation sur le système rituel contemporain de trois villages bulgares en Roumanie], in *Bâlgarite v Sredna i Iztotchna Evropa* [Les Bulgares en Europe Centrale et Orientale], Sofia, 1995, p. 96–102.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 35–41

https://biblioteca-digitala.ro

la fête de Noël est associée – la liturgie mise à part – surtout aux *koledari*. Le rite, dit *koleduvane*, y est bien conservé même à présent. Notre informateur principal de cette localité, Yordan Petrov (Petre Danceu), âgé de 82 ans, a été *koledar* plusieurs années et se souvient clairement la tradition ancienne, maintenue aujourd'hui encore par les jeunes garçons. Les préparatifs pour la fête commencent dès *Ignajden* (le 20 décembre), quand „de jeunes garçons se rassemblent chez un homme plus sérieux – c'est lui le roi (tsar). Moi aussi, j'ai été tsar"[4], dit l'informateur.

L'action symbolique de *kalesvane* (invitation solennelle) est également fixée à *Ignajden*. On procède à l'élection d'un homme, dit *kalesnik*, qui, muni d'une *bâklitsa* (récipient en bois), pleine de vin, fait le tour de toutes les maisons pour annoncer à tout le monde la visite du *tsar* avec sa suite de *koledari*.

Le répertoire de chansons des *koledari* est assez vaste. Il comporte des chansons appropriées pour tous les membres de la famille[5]. Des jeunes filles, le plus souvent les bien-aimées des *koledari*, confectionnent pour eux de petits bouquets rituels particuliers. C'est l'unique village où l'on se souvienne encore de la bénédiction particulière des *koledari* („la chanson la plus menue") – *Dobre sme vi namerili* ('Soyez bien trouvés'), prononcée par le *roi*. À la différence de la coutume à Dudeşti (village bulgare aux alentours de Bucarest), à Brăneşti il n'y a pas d'activité de danse lors du *koleduvane*. Pourtant on se rappelle très bien les amusements villageois de Noël, accompagnés de musique et de danses. Une danse traditionnelle d'hommes (*horo*) très aimée et bien populaire, c'est *Batchou Dobri*. Nos questionnements nombreux, cherchant à obtenir des renseignements plus précis sur cette danse se sont heurtés à des difficultés. En général, parlant de la danse, exécutée lors d'une fête quelconque, les informateurs le plus souvent disaient: „On joue de la musique et nous dansons ", épuisant de la sorte ce sujet. Notre insistance de nous faire montrer les pas du *horo Batchou Dobri* est restée vaine. On ne s'en souvient plus, on n'a pas pu nous montrer comment le *horo* était dansé. Seulement nous l'a-t-on décris ainsi: „Ils claquent des pieds. Comme ça ... ! Ils dansent inclinés et s'exclament"[6].

Le *sourvakane* (souhaiter la bonne année en donnant de coups légers avec un rameau de cornouiller) est pratiqué toujours le jour de l'An dans tous les villages à population bulgare. Suivant la tradition, ce ne sont que les petits garçons qui effectuent ce rite. Ils visitent les maisons, munis de *sourvatchki* – rameaux de cornouiller ornés, frappent légèrement les hôtes et leur souhaitent bonne fortune et bien-être au cours de l'année.

Les informateurs ont mentionné encore quelques fêtes en hiver, mais sans pouvoir fournir une description plus détaillée: *Babinden*, „fête féminine", célébrée

[4] Information de Yordan Petrov (Petre Danceu), né en 1925 à Brăneşti, district Ilfov.

[5] Au sujet des chansons de *koledari* de Brăneşti voir E. Popescu, *Brăneşti. Folclor*, Bucureşti, 1997, p. 22–41.

[6] Information de Yordan Petrov (Petre Danceu), né en 1925 à Brăneşti, district Ilfov.

https://biblioteca-digitala.ro

là-bas en même temps que le jour de Saint Basile (*Vassiliovden*) et la fête „ masculine", Saint Sylvestre (*Sylvestri*).

Fêtes et rites printaniers

Les Bulgares vinrent [au Nord du Danube] avec un nombre important de fêtes et jeux/danses, dont la plupart ont lieu au printemps. *Sirni Zagovezni* (le Dimanche gras, dimanche dernier avant le carême de Pâque) est fêté par tous les Bulgares en Roumanie. C'est le jour quand on se demande mutuellement pardon. On échange des visites, qui comprennent quelques moments rituels essentiels. On sert à la table les plats obligatoires: *halva* blanche (sorte de friandise sucrée), *banitsa* (galette) et *saraliya* (une espèce de galette sucrée aux noix). La pratique d'allumer des feux ce jour-là, caractéristique de la tradition bulgare, est présente ici aussi. Dimanche gras est appelé encore *Prochka* (pardon). „ Les gens se demandent pardon. Les petits aux plus âgés de la famille. Comme ça. On fait des visites – chez les parents, chez les filleuls. Le soir, c'est Ouraliya – feu. Et les jeunes chantent, dansent près du feu"[7]. La fête est animée également par la musique d'un orchestre qui accompagne l'exécution des danses locales, typiques du répertoire du village. Au début de la fête les garçons, divisés en groupes, parcourent les rues du village en s'écriant à pleine gorge: „ *Ouraliè-è-è !* ". Chacun fait tourner haut au-dessus de sa tête une perche, qui se termine par une *ouraliya* – courge creusée. L'intérieur de la courge est rempli de lambeaux, de balle ou de papier, trempés en pétrole lampant, qu'on fait brûler. En 1979 le chercheur roumain Horia Barbu Oprişan a enregistré au village de Brăneşti le refrain (*strigătura*) suivant: „Урлие на попътъ пърлие, урлие на попътъ пърлие!" (Ouraliè des hommes ayant de l'argent sur la route[8]. Ce refrain peut être entendu également lors des danses. Ce sont notamment ces *strigături* qui constituent le pittoresque et le charme de la *Ouraliya*).

Zagovezni (Dimanche gras) est un moment symboliquement très important dans la vie spirituelle et matérielle du peuple. Ce jour marque la fin d'une période de vie plus „naturelle", plus libertine et le début d'un autre mode de vie, pleine de contenance. Plusieurs peuples fêtent ce jour-là de façon spectaculaire, bruyante et même grotesque. Comme on sait bien, en Bulgarie à cette date sont fixés des jeux spectaculaires, que l'on trouve presque dans tous les villages de la plaine du Danube. Après leur immigration en territoire roumain les Bulgares continuèrent d'organiser leurs jeux masqués. La soirée de *Ouraliya* à Brăneşti c'est le commencement des jeux d'hommes masqués, dits *koukeri*, qui complètent la série d'événements festifs pendant le jour de *Zagovezni*. Ce soir-là tout le monde s'amuse sans retenue, parce que selon la tradition lors de ce festival tout est permis.

[7] Information de Elena Popescu, née à Brăneşti, district Ilfov, philologue, président de l'association « Sedyanka».

[8] H. Oprişan, *op. cit.*, p. 55.

https://biblioteca-digitala.ro

Les jeux sont plus libertins, plus fougueux et sans retenue. Ils sont souvent accompagnés d'expressions et gestes indécents ou obscènes.

Les jeux des masques sont basés sur la représentation de la célébration traditionnelle de noces avec ses personnages rituels essentiels: le jeune marié, la jeune mariée, le parrain et la marraine, le prêtre, le bedeau, les invités au mariage. Il y a aussi d'autres masques qui font parti du cortège de noces: médecin, écrivain, personnage représentant la mort, etc. Auparavant le cortège rituel entrait dans les maisons, mais à présent la procession se limite à parcourir les rues. Presque tout le village participe à ce cortège populeux. Tout le monde sort pour se divertir. C'est aussi une bonne possibilité de s'associer à la *représentation* – les masques, jouant leur rôle, entraînent dans leur jeu aussi les spectateurs, qui répondent avec entrain aux plaisanteries.

E. Popescu nous renseigne que les *kukeri* chantent et dansent *horo* autour du feu de *Ouraliya*. Ils dansent le *horo* se tenant main à main. Les jeunes hommes non mariés, portant des masques, exécutent également des danses individuelles en improvisant tout le temps. Les pas, par lesquels ils se déplacent dans l'espace ne se succèdent pas de façon strictement déterminée. Chaque danseur accomplit arbitrairement bonds, sauts, plie et redresse ses jambes, etc. À un moment donné chacun saute le feu avec des cris. Mais la vraie manifestation des *koukeri* a lieu lundi après le Dimanche gras, dit *Vrani ponedelnik*.

Les acteurs du mariage grotesque ne portent pas de masques. Leurs visages sont recouverts de suie et de suif et leurs vêtements sont destinés à faire rire – couverts de toutes sortes de lambeaux, rubans, fils métalliques et d'autres ornements extravagants. Une manière différente de se masquer, c'est le masque particulier, dit *kouk*» ou *chip*» (pointe, aiguillon), sur lequel il y a un squelette métallique, qui représente une haute tour, ornée de plumes d'oiseau et d'ailes, ainsi que de rubans et de petits miroirs. D'ordinaire ce ne sont que des hommes – mariés ou non – qui se mettent des masques. Ils se gardent de parler tout au long du rituel. La seule *voix* qui interrompe leur silence rituel, c'est le son de leurs clochettes (*hlopki*). Elles représentent un moyen de chasser et anéantir tous les maux. Le mal se serait éloigné aussi loin que le son des clochettes s'était fait entendre. Tous les participants au rite croient que masqués de la sorte, par leurs danses et jeux, ils triompheront des esprits malins et rétabliront l'ordre transgressé. Le jeu des *koukeri* a pour but d'assurer symboliquement la santé et le bien-être de tous.

Deux jeux de jeunes filles caractéristiques se détachent parmi les fêtes et rites printaniers: *Buenets* et *Silimi*. En 1979 le chercheur roumain H. Oprişan a publié ses observations sur le jeu *Buenets* à Brăneşti le jour, dit *Lazarova sâbota* (samedi de Lazar = samedi avant le Dimanche des Rameaux). Lors de nos enquêtes en 2006 les informateurs nous ont décrit le même rite de jeunes filles, mais en déclarant qu'il est pratiqué à Paques. Le rite *Buenets* est connu également dans d'autres villages bulgares aux alentours de Bucarest. Zlatka Iufu, qui a consacré quelques ouvrages à la population bulgare en Roumanie, a décrit en détails ce jeu comme il a

https://biblioteca-digitala.ro

été interprété dans les localités de Chiajna et de Valea Dragului, où les jeunes filles dansaient le premier jour de Paques[9]. Abandonnant la question de la date, à laquelle ce jeu printanier traditionnel est pratiqué, on peut affirmer qu'il se déroule à peu près de la même manière dans tous les villages mentionnés ci-dessus.

Au *buenets* participent six jeunes filles, âgées de 15 (quinze) à 18 (diz-huit) ans. La présence du couple rituel des „jeunes mariés" (*boulka* et *mladojenets*), qui exécutent une danse spéciale, est obligatoire. Les quatre autres jeunes filles chantent. La „jeune mariée" (*boulka*) porte sur sa tête une couronne, faite en écorce de tilleul et ornée de raisins ou prunes secs. Son visage est caché d'un voile. Le groupe visite toutes les maisons au village, y compris celles habitées par des Roumains, et chante des chansons rituelles, spécifiques pour chaque membre de la famille. Lazar est souvent mentionné dans ces chansons. Les jeunes filles, dont la fonction est de chanter, se mettent en carré. L'intérieur du carré forme l'arène de la danse du couple. Les quatre jeunes filles tiennent deux par deux un panier, où sont placés les œufs, reçus comme gratification pour les chants et les danses. La danse, interprétée avec l'accompagnement des chansons, a partout le caractère d'improvisation. Le nombre des pas essentiels est toujours différent et dépend du désir momentané et de l'imagination des danseuses. La *boulka* danse des linges à la main, qu'elle fait tourner dans l'air, en suivant le rythme de la danse, tandis que le *mladojenets* danse avec une hache, ornée de linges. Il existe dans certains villages de différentes manières de danser. À Chiajna et à Valea Dragului, par exemple, on joue *horo* à petits pas rapides, en tête duquel doit se mettre le *buenets:* „la jeune fille à la taille la plus grande, qui doit chanter bien et bien connaître les chansons de buenets"[10]. La chaîne, formée par les danseuses de *horo*, se meut d'abord en avant, ensuite se replie en zigzag.

L'autre jeu de jeunes filles s'appelle *Silimi* et ressemble au *buenets*. Il est accompli à la même date et les deux groupes font leurs visites dans les maisons du village indépendamment l'un de l'autre. Dans ce cas-là il n'y a que deux jeunes filles dansant et elles sont plus jeunes que celles qui participent au *buenets*. D'habitude ce sont des enfants, âgés 7 ou 8 ans. Yordan Petrov décrit le jeu des petites filles comme cela: *La fille aînée chante, tandis que la cadette se promène – les mains comme ça*[11]. Ce couple rituel ne représente pas de „jeunes mariés". Les enfants sont habillés en fête, ne portant pas de costumes particuliers. Par rapport au *buenets* le jeu de *Silimi* engage un nombre de participants plus réduit et les chansons interprétées sont moins longues. Suivant la mélodie de la chanson,

[9] Z. Iufu, *Proletni bâlgarski obitchai v selata Valea Dragului i Kiajna (oblast Ilfov) – SR Rumâniya* [Fêtes printanières bulgares dans les villages de Kiajna et de Valea Dragului], in *Izvestiya na Etnografskiya institut i muzey*, XV, 1974, pp. 217–238; idem, *Bâlgarski narodni pesni ot selata Kiajna i Valea Dragului – Rumâniya*, Sofia, 1991; idem, *Izsledvaniya vârhu „emigriraliya" v Rumâniya bulgarski pessenen folklor* [Recherches sur les chansons folkloriques bulgares, „émigrées" en Roumanie], in „Bulgarski folklor", 1994, № 1, pp. 67–76.

[10] Z. Iufu, 1974, *op. cit.*, p. 219.

[11] Information de Yordan Petrov (Petre Danceu), né en 1925 à Brăneşti, district Ilfov.

https://biblioteca-digitala.ro

interprétée par l'une des jeunes filles, l'autre danse, accomplissant un petit nombre de pas dans les deux directions – à droite et à gauche et claquant des mains d'après le rythme de la danse.

Innovations dans le système rituel et festif au village de Brăneşti

Les Bulgares de Brăneşti continuent de fêter leurs fêtes, mais quelques changements sont survenus. Je vais m'y arrêter rapidement. Auparavant les *koukeri* représentèrent non seulement les noces populaires, mais aussi une parodie de funérailles. À Brăneşti la représentation de funérailles dans le cadre des jeux des masques a eu lieu pour la dernière fois un peu avant ou après 1950. Ayant perdu son contenu dramatique, le rite de *koukeri* a acquis un caractère de spectacle amusant et s'est transformé en divertissement pour tout le village. De nos jours on a abandonné les visites des maisons, il n'en reste que le cortège masqué dans les rues. On ne respecte plus la règle traditionnelle prescrivant que les masques soient portés uniquement d'hommes. Actuellement on peut distinguer parmi les participants à la procession carnavalesque des femmes et des jeunes filles déguisées. On a introduit un élément insolite – un jury spécial qui classe les participants et leur décerne des prix.

De pair avec la pratique commune de *sourvakane*, de nos jours, chaque village bulgare en Roumanie a préservé une tradition, une de ses coutumes, qui devient emblématique pour le lieu. On a fondé après 1990 l'*Association culturelle des Bulgares* qui encourage ce type de manifestations: „Nous autres, dans les villages, nous avions envie de les reprendre à nouveau, de réveiller les gens, parce qu'on avait commencé à oublier certaines choses"[12]. Ainsi, le village de Izvoarele est connu pour sa fête *Trifon Zarezan;* le village de Jilava est célèbre par sa *Lazaritsa;* Valea Dragului, par le *koleduvane* (Noël), et, enfin, Brăneşti, par ses *koukeri*. En plus de la procession de masques dans les rues du lieu, actuellement on représente également la *ouraliya*. Bien que transformé le jeu manifeste une pérennité évidente. Les anciennes danses et jeux autour du feu sont dorénavant oubliés et ne sont plus interprétés. Il ne reste que le feu commun, qu'on allume au village et les perches à feu *ouraliya*, ainsi que les exclamations traditionnelles.

On observe à présent d'autres innovations aussi. Aux jeux, typiques pour les garçons, tels *sourvakane* et *ouraliya*, la participation de jeunes filles est désormais admise. Ce n'est que le *koleduvane* qui conserve son caractère de rite masculin. Mais le riche répertoire de chants de Noël est déjà presque oublié. On ne connaît qu'un nombre limité de chansons, on chante en roumain aussi.

Un problème très important pour la science, étudiant le folklore, c'est la transposition sur scène de la culture traditionnelle. Les activités des amateurs du

[12] Information de Dimităr Markov (Marcu Dimitru), né en 1935 à Popeşti-Leordeni, district Ilfov, éducation secondaire, habite à Bucarest, membre de l'Association culturelle des Bulgares en Roumanie.

https://biblioteca-digitala.ro

folklore sont bien développées à Brăneşti. On connaît bien le rôle de ce type de collectifs pour la reprise de vie et la maintenance des rites dans la vie de la localité, pour la préservation des traditions locales. On observe qu'une conscience de la valeur de la tradition est déjà apparue. L'association des Bulgares „Bratstvo" (Fraternité), dont le président est Elena Popescu, a joué un grand rôle pour maintenir les anciennes pratiques culturelles dans le village.

S'adaptant au contexte de transformations culturelles dynamiques dans la vie culturelle du village, les fêtes et les rites traditionnels changent, mais – même avec les innovations – la connaissance de la tradition est conservée. Cet examen rapide de la culture festive traditionnelle permet de conclure que malgré les transformations survenues, il est à noter la pérennité des plus importantes fêtes et pratiques rituelles de Brăneşti. En poursuivant son développement en milieu, dominé d'une langue étrangère, le système festif et rituel conserve ses particularités locales, caractéristiques aussi de la population de la Bulgarie du Nord, d'où tirent leur origine les habitants de ce village.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

THE CUSTOMS OF BUILDING. SYMBOLS OF IDENTITY IN THE VIDIN AREA (BULGARIA)*

MONICA BUDIŞ

Customs, through their complexity, form as a whole, not only as a background, they are an integrant part of the Romanian peasant's way of thinking, of his outlook, of his way of including the rural microcosmos into the universal macrocosmos. They are practiced from many centuries ago by the whole community and they have a very interesting symbolistic. Always, but especially in the case of work's customs or of building's customs there is a great connection between them and the work.

The **building customs** are very important, because:

– they are rites of *setting up* a dwelling, a household, a settlement, etc.;

– their development is part of a system, a cycle, even if each building stage has distinct customs;

– the household is a nucleus concentrating the practice of customs;

– building customs are elements both integrated and integrative into the complex system of customs. Any beginning implies an end and a new beginning, a cycle repeated with the accuracy of a clock mechanism, even if this cycle does not get repeated at fixed dates as in the case of calendar customs[1].

Besides properly building habits, it is also worth mentioning "a series of augural, apothropaic, propitiative, fertility, fecundity habits practices to ensure to the family's couple protection and prosperity, a lucky life as much carefree as possible. The struggle to get the protection of the benevolent powers against malign forces must be carried on for the entire inhabited area, that is also for the animal that ensures food, clothes and means of transportation. People's destiny was in a close relationship with that of the co-inhabiting animals, as well as with the environment. These are the reasons that justify our reference to the green branch, the ritual fires, the premonition influencing human destiny. Everything a man would have done for himself and for his family would also be done for his animals (for health, for a larger livestock) and for his cultures (to be richer and protected

* This study was in part published in "Revue des Études Sud-Est Européennes", tome XLI, 1–4, 2003, p. 319–338.

[1] Monica Budiş, *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice şi religioase de apărare*, Bucureşti, Editura Paideia, 1998, p. 9.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 43–54

https://biblioteca-digitala.ro

against diseases and pests). This spiritual struggle had to be permanently carried on, during the entire life, to sacralize profane spaces and to maintain them as pure as possible, so that ill-willing forces should not reach them and even if do they must be relented by means of the performed rituals. Any disobedience of their supernatural and unforeseeable power might bring many troubles to the family's group settled on a place that formerly belonged to those malefic beings. The vegetal or animal nature had to be protected, for that at their turn, they could protect the human being for his wonderfulness and richness"[2].

"The rites of passage" from the life cycle like: birth, christiening, wedding, burying appear and develop themselves inside the sacralized space (through different practices) of the household, of the dwelling, of the church too. The space of the church is, *ab initio*, sacralized and it is the spiritual correspondent of the house. These rites are focusing the highest symbolic potential concerning the farmstead and its constitutive elements, they have an important and active function, when these habits are performed. The calendar feasts, as Christmas, New Year, going from house to house for singing Christmas corals, or Christmas Star, the Little plough custom, with the sowing ritual (*semănatul*) have, of course, an agrarian – vegetal feature, but they have, in the same time, an apothropaic, augural meaning for the house. In this period congratulations are made in the yard, on the out entrance hall or just inside the house. The seeds are throwed up to the doors and windows of the dwelling. Seeds were spread also, on the young married people, at the houses with unmarried girls, etc., with the same role, protecting against the seen and unseen ill-willing forces, exactly as in the case of dwellings. The practices and the spring habits, the green branches hung at the household's gate at the stables or at the other components of the settlement on various holy days along the year, the ritual fires, made also in the area of a village proove their great importance and the necessity to create a sacralized space and a center. Mircea Eliade considered that Palestina, Jerusalem and the Temple from Jerusalem represents each of them and all together the image of Universe, that means the Center of the World. "The multiplications of centers and the repetition of World's image to a scale more and more redused is one of the specific marks of traditional societies. Although are just without any importance the dimensions of familial space: for his house, for his town, for his country, the traditional societies need constantly to be in a total and organized world, in Cosmos"[3]. In these societies, the house, the household are in the center of the life, at the base of the whole mentality of a collectivity. The choosing of the place for a new dwelling, the beginning of this, the building of the walls, of the roofs, of the entrance in a house, the struggle to get the protection and benevolent of supernatural powers for the family that must live in that house had the major significances and implications. The habits

[2] *Ibidem*, p. 10 and the followings.

[3] Mircea Eliade, *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, Bucureşti, Editura Publicom, 1943, p. 19–20.

https://biblioteca-digitala.ro

symbolize on the mental level fragments from the normal life of a community, becoming rules and taboos in the development of daily life. This theory is proved by the great spreading of some practices and rituals, their function being approximately the same all over they appear. They are very deep included in the consciousness of every person who is living in a village and nobody can avoid it.

The customs of the Bulgarian Timoc inhabitants are marked by an extremely large terminological, structural, phenomenological and symbolic unity, even larger than in the North Danube area.

The beginning of a construction had been considered by the majority of world's people a very important question.

At the **house's foundation** is constantly buried a rooster head with the variants: hen head or lamb head, an egg, sometimes alone, other times associated with holy water (*agheasmă*), edible oil, various seeds (mais, barley, oat, hemp and so on, after the culture prevailed in the region), some money, some flowers or green plants, etc. All these must be interpreted as substitutes of human or animal sacrifice, as a gift or as a symbolic payment to the bad forces for making them better and for obtaining the supernatural being's benevolence. Also, the people belived that the good supernatural beings could assure the welfare and a great future for the whole family. An eloquently remark is made also, by native people "the rooster's head is buried as a sacrifice for the household, so that other heads should not fall. The blood is let to pour on the first building stone"[4].

Into *the walls*, formerly in any community it was buried an alive being (a man or an animal) and only latter are used some substitutes like an alive or dead man's measure, somebody's shadow, for the durability of the walls. The archaic people thought that the respective person die very soon after his shadow or measure were buried. A lot of legends and stories were created concerning this subject. Here, in this area have not been noticed customs or rituals for the walls. Some people heard only about this custom.

At *the rafters of the roof* a little cross was put. Flowers, towels, dresses, a bag with a loaf of bread, a bottle of wine or with plum brandy *(ţuică)*, a boiled hen, two, three corn cobs, seeds were hung on the cross. Either the main craftsman or all builders took those products (except for the boiled hen that was served and eaten at the dinner offered to them). In former times these objects were put in the eastern side of building, like in the case of foundation. This fact remembers us about the cult of sun, so spread in many archaic societies. In Stanevo, some water was poured on the *doorstep* "for the house to be prosperous as water is and full of joy".

After the house was ready, almost always the house was *consecrated* with *the holy water (sfeştanie)* even during the communist regime, despite all its vicissitudes and interdictions. In many villages, *the ceremony of declaring the house consecrated was called "the release of the house" (slobozitul casei)*, case of many places located in the Teleorman and Dolj counties. *The moment when a well*

[4] Subject Mladen Ianev, born in 1920 in Gumătărţi, collect 1995.

https://biblioteca-digitala.ro

was finished was also called *well release (slobozitul fântânii).* The priest was called for a divine service and only after that ceremony, water could be drunk from that well. It is a rule that nobody could avoid, no matter their social, economic or intellectual status.

Tradition said that any new construction must have a *protector*, for whose protection people must obey the established rules. Among those old and well established rules with an almost unitary spread in the entire area, worth mentioning *the little dinner (cinişoara).* Rarely found in the northern part of the Danube, this practice is quite frequent in the southern side of the river. *The little dinner (cinişoara) means both a ritual loaf of bread baked on the eve of the Saint's Patron day and the wake occasioned by this calendar date.* The practice is basically the following: on the wedding day each family chose a Patron Saint. The choice was made in the church. Quite often the where the Gospel opened became the Saint Patron. Seldom it was the young couple who selected a certain Saint Patron. Once selected, the Saint Patron was passed down from generation to generation, patrilineally (the wife took over the Saint Patron of her husband's family). On the eve of the respective wake a loaf of bread is baked on which were put: salt, fruits, (apples, pears, a bunch of grapes, etc.), a small glass of wine, funeral wheat porridge (*colivă*) and candles, if possible three of them arranged like a cross. Thus, *the little dinner* is a symbol of all riches able to ensure a family's welfare: salt, grain, fruits, products obtained from fruits, candles (symbol of light). The loaf of bread (cinişoara) lies on a clean towel or on a shirt belonging to the youngest child. They are put directly on the room's floor. The host, usually the eldest person, rosary (rosaries as many as possible; sometimes even 30 or 40) and crosses himself, saying: "Good evening, Saint Patron, because of I lit You candles" or "May we be forgiven and may we kowtow when lightening candles to Saint (Sveti) X for worship"[5]. If there are other people in the room they thank to the Saint: "We thank for lightening a candle at the Holy Wake"[6] (Gâmzova). If there is only the host, he answered to himself. This ritual is repeated three times. Initially, each genuflection had a well determined aim, being made both for each family's member and for each animal of the household "because this is the way we remember it". After this entire ceremony, *the little dinner* (the loaf of bread) is taken and raised towards the house beam three times, accompanied by the words: "may the sheaf be as high as a poplar, and the spike as big as a barn"[7] (Gâmzova) or „may no evil reach our house and may everything outside the house live", that means "may the shelters be full of sheep, cattle, etc." (Vârfu)[8]. In certain villages (like Boroivăţ) a coin was put inside the loaf of bread; the one who finds it when

[5] Subject Nevena Ionova Pârvulova, born in 1936 in Tianuţ, dwelling in Gâmzova since 1950, collect 1995.

[6] Idem.

[7] Subject Clasinca Chirulova Stoianova, born in 1956 in Gâmzova, collect in 1995.

[8] Subject Navenca Marinova, born in 1926 in Vârfu, collect in 1998.

https://biblioteca-digitala.ro

the ceremony is over has good luck (*kizmet*). In the end, salt is put in the glass of wine, from which everybody attending the ceremony symbolically drinks. The candle is also blown out with wine. A priest is called to read an Orthodox prayer (*molifta*). All these practices justify the name expressed *bread for prayer* (*pită de închinăciune)*, that is also given to *the little dinner*. In all Romanian villages from that area, relatives and friends are invited to the wake. They are offered meals with or without meat (depending if it is or not a season of fasting) and with drinks. The motivation by the interviewed subjects is: "for health, for abundance, for happiness in the house". Everybody attending the ceremony must eat from the loaf of bread (*little dinner*). The fact that pieces of that loaf of bread are given to the animals of the household is an argument in favor of the well defined and close relationship between the human and the animals living in their households. It also illustrates the great attention paid by the villagers to the animal's health. The following day, women go to church with knot-shaped bread, called in some villages *bârță* on which, the Sun, the Moon and other symbols are made from stripes of dough. Other food products are also taken to church. They can be eaten only after the priest read a prayer for them. At Vârfu the wake lasts three days. The third day is devoted to the deads. A knot-shaped loaf of bread, called *the dead men's head* (*capul morților*) is baked and it is also taken to church together with wine. They are given to poor people for the *Holy Wake* and then for each dead member of the family. The Holy Wake of the house is never changed, although in very special cases this could be done through certain rituals. Here is what Tudorca Petrova, an inhabitant of Tinaut village said: "Saint Archangel (*Sveter Arhangel*) was our Saint Patron. Than we inherited this Saint Patron from our grandfather and we kept honoring Him. Then we noticed that Saint Archangel's day was not beneficial to us any longer: either somebody got ill or something wrong happened. Then we decided to go for another saint. This is how we did: we baked three loaves of bread and bought three candles. Each loaf of bread was given the name of a saint. The male head of the family, without knowing what name each loaf of bread had, touched one bread with his hand and the name of the saint given to the respective loaf of bread became the new Patron Saint of the house. Now Good Friday *(Vinerea Mare)* is our new Patron Saint"[9]. Angelina Vasilieva of Deleina village told us: "The Patron Saint of the house cannot be changed. At the most, two Saints Patron can be chosen, but you have to celebrate both of them: the new one and the inherited one"[10]. The ritual is very similar to that performed in Tianut, where there are also three loaves of bread bearing names of different saints and three candles. In Deleina, the three loaves of bread are tied to a small three-legged stool. This custom seems to have a Christian origin, but its roots could be sought in pre-Christian rituals of redeeming the place by getting the benevolence of the evil forces. In exchange for that

[9] Subject Tudorca Petrova Ionova, born in 1937 in Tianut, collect in 1994.
[10] Subject Anghelina Vasiliva, born in 1928 in Deleina, collect in 1995.

https://biblioteca-digitala.ro

benevolence, different offerings were given, offerings also mentioned by The Old Testament: Cain and Abel offered to the Almighty God sacrifices in animals and cereals. Many pre-Christian peoples believed in the existence of deities who protected the village, the town, the house and the family. Let us mention the ancient Roman tutelary deities called *Lares*, inherited from the Etruscans. They were worshiped as a kind of souls of the forefathers that watched and protected their descendants. Each Roman house had in the atrium a special shrine called *Lalaria* and decorated with the images of the respective *house's Lares*, garlands of flowers and laurel being attached to them. At the family's feasts to Lares were given offerings in food and drink.

Despite the large extension of this practice is, *the belief in the house's protective snake is missing here.* On the other hand, the north Danubian folklore is full of stories about the house's protective snake. People living on the Timoc valley have quite seldom heard that each house has a snake that protects the household and the family, and he must not be killed. There is also a belief contradicting that on the northern bank of the Danube, according to which the appearance of the snake could be a sign of death.

But the *swallows* that make their *nests at the people's houses and whose nests must never be broken, not even by mistake*, are much appreciated. "I feel pity to destroy their nest. They make a home there, lay eggs, have chicks and are pleased that the master of the house does not destroy their nests; I am very fond of them seeing the chicks in their nests open beaks when their mother comes to feed them"[11]. "I never destroyed their nests because I felt pity for them. You know, it is as if you built a house and somebody would come and destroy it; it is not well. The same goes for the swallows. If they soil the house I clean it. *They are also living creatures. How could anybody destroy their nest? It is not well.* They made their nests of twigs grasses and mud, like a hut. I myself did not have swallows but I saw them at other people's places, in the trees"[12].

The **green branch** was hung at the households' gate and at the stables' gates on various holy days along the year: Saint George, Palm Sunday, Easter, in hope that it would protect the entire household against the seen and unseen ill-willing forces.

Saint *George's day (May, 6th)* is the best represented. Considered to be the patron of the entire household and even of many villages, Saint George has a major significance: represents the beginning of vegetation cycle and in the same time the beginning of pastoral one (the climbing of sheeps to mountain pastures). In the regions where the breedness of animals had the priority, the rituals were richer than in other sides of the country. The celebration of Saint George lasts for two days, with more or less elements according to the village or to the memory of those interviewed; in many places these customs have no longer been practiced for a long

[11] Subject Ivan Nicolov Ştefanov, born in 1921 in Cutova, collect in 1999.
[12] Subject Gheorghe Petrov Atanasov, born in 1920 in Coşava, collect in 1994.

https://biblioteca-digitala.ro

time. On the first day, on the eve of the celebration, called *proor, naproor*, people woke up very early, "just before dawn" and went to the cereal-sown field. They washed their faces with dew or they *rolled* into the dewed grass; then they let their cattle graze wherever they wanted, even if the latter damaged the field (it was the only day of the year when that thing was permitted). All kinds of plants were picked up, including a special one symbolizing the abundance of cattle milk. They made a garland of those plants empty in center. Sometimes upon this ring of plants was added a knot shaped bread (*colac*). This plants garland and the big bread ring were put over the pail in which the milk was collected. At noon they would drive the cattle home, would milk them and then, the women could offers milk and, sometimes, fresh cheese to other villagers, as alms. "When you give food as alms you also light a candle; you would make portions for everybody; first for God, then for Saint George and after that for our dead people, mentioning their names"[13]. The next day, that is on Saint George's Day, other garlands of plants were made (in particular of willow twigs) that were hung by the lambs' necks; the lambs were taken to the church and the priest blessed them and only after that, the lambs could be sacrificed. The garlands were hung somewhere within the household or they were thrown on the water, "for the cattle's health, for them to have milk". Then alms are given again, that time lamb meat. At the same time, twigs of willows blessed or not by the priest or were hung at the houses' gates and at the animals' shelter. At night the lads would put willow branches at the gates of the girls they loved, without the girls being aware.

At *Palm Sunday*, small willow branches blessed by the priest in the church were hung at the houses' gates and doors. Women girded their waists with such small branches as a preventive medicine.

At *Easter*, green grass windrows were put on both sides of the door for people returning from church to step on soft green grass, a symbol of youth and prosperity. In certain villages, the dye, that remained after the eggs were painted for Easter, was put on the door step „to look into it and to be good looking" (Stanevo), or even the children were washed with that dye „to have red cheeks the entire summer and to be healthy" (Deleina). Just as in the case of Saint George customs, the green branch had an apothropaic and propitiative role. In all cases the green branch was hung by the doors and put on the doorsteps „that is at the liminal components, considered as the most vulnerable to the malefic forces and that ensures the passing, either from an outdoor to an indoor space, or from the laymen to the sacralized world by means of various practices and rituals"[14]. The custom required that all those practices had to be performed in well defined moments: on the eve or at dawn of the holy day.

The calendar **ritual fires**, like the green branch, extended their apothropaic and augural function over the entire household area in connection to an ancient

[13] Subject Navenca Marinova, born in 1926 in Vârfu, collect in 1998.
[14] Monica Budiş, *op. cit.*, p. 104.

https://biblioteca-digitala.ro

belief in the purifying role of fire. On the Timoc Valley the most frequent ritual fires were those occasioned by *All Saints' Day (Mucenici* ori *Sâmți) and Good Thursday (Joi Mari))*. This kind of fire was very spread in all the world. The *cult of fire* was very strong at the ancient populations.

On the *All Saints' Day (Sâmți, March, 21th),* a fire might or may not have been made in each household. The house, the stables, the trees and even the human body: head, hands, legs, fingers and toes were smoked. These practices appear as symbols for removing the snakes and the pains that might have deteriorated the good health.

The *Good Thursday (Joi Mari – a Thursday before Easter) fires* had much more complex meanings, relating to the dead people worship. They made a mental connection between *the terrestrial world* and *the other world.* People believed that on Good Thursday the deads came back to their former houses where they wanted to eat and drink, to get warm and even to stay by the fire as long as they were permitted. Even if fires were not made in all households, mugs or buckets with water were spilled for each dead member of the family. They were spilled at the well (water pump), in the yard or at the cemetery around the tombs. Water, an indispensable element of life, is always present in all the customs, irrespective of their category.

Of course, there are many other customs. All of them had and still have the protective function for assuring a lucky life for men, for animals and for harvest.

The **March amulet** (*mărțișor*, March) with the initial meaning of offering gift, after it was worn a period of time, was put on a tree, or on a rose, in blossom or not, the relationship between people and the environment being also present. "Children have to be more beautiful than the rose" (Tianuț). Sometimes, the customs related to the March amulet are even more complex. For instance, in Cumbair (a neighborhood in Vidin) "on March, 13th, a March amulet was hung on everybody's chest. People went to church with a bottle of water and a little wheat bran for feeding the poultry. The priest blessed the water and the bran for your prosperity and for that of your poultry. You give to the priest what you brought; you take a little basil and put a little salt, green pepper, a handful of soil taken from the pigsty and from the household, you let them there; you put the basil in the bottle and the priest blesses it. You give some money. Then you go home and give a little blessed water and wheat bran to the poultry to drink and eat in order to live long and to be healthy. Then, the March amulet (after it was enough worn) is hung in a tree where it remains"[15]. In other villages (Florentin) the March amulet is hidden under a rock, for the stork not to see it, and for people to be healthy. As it is quite obvious from the natives' answers, the March amulet, alone or together with other elements, had an augural and premonitory function for people, animals and even for the fertility of the trees.

[15] Subject Maria Florova Juvetova born in Antimovo, dwelling in Cumbair since 1933, collect in 1994.

https://biblioteca-digitala.ro

The **cognition of fate**. From immemorial time, for all the peoples, particularly for the Indo-European ones, "the belief in predestination was one of the major characteristic features of their traditional way of living ... Although there was the belief that man's life, since his birth, was preordained by three (more frequently) or five-seven (very rare) Fatal Sisters and that almost nothing could be done against destiny. Because «what is written for you is put on your forehead» in traditional societies people tried, by means of various practices, rituals and specific ceremonies, to find out their future and to make it better within possible limmits"[16]. In the third evening after somebody's birth, the three Fates came, well-wishing or, on the contrary, ill-wishing, able to *spin* the line of the newborn baby's life. To get their benevolence the three Fates had to be well treated. On a table, near the mother of the newborn baby, a loaf of bread was put. It was specially baked for this occasion, sometimes by a little girl. Besides bread, people also put wheat, flour, honey, sugar, salt, a small glass of water, another of wine, flowers, money, symbolic objects (a book, a pencil, thread needle, various other tools, etc.) for those unseen supernatural beings to be able to choose and to predict to the newborn baby a life, as prosperous and carefree as possible. Overnight only the newborn baby's mother had to stay in the room, sometimes accompanied by the midwife or by the godmother (seldom). The woman who accompanied the mother must not sleep in order to hear the destiny of the newborn baby. In the Vârfu village the loaf of bread put for the Fates was called *bread for the Fates* (*turta de Ursitori*). The next day the midwife would go through the village with that loaf of bread and would give pieces of it to all villagers she met „for the baby would speak loud, not would remain dumb". The motif of the young man predestined to die by drowning at the age of 18, is widely spread. In spite of all measures taken to prevent this tragedy (the covering of the well with a lid, the close watching of the young boy) he would still die.

Of course, as any other element of folk culture, the Fates are not isolated appearances in a certain cultural areas: the ancient Greeks had the Moiraes and the Romans the Parcaes (to confine only to the Mediterranean area).

"The beginning of a New Year is another major existential step, when the struggle between the old and the new takes place, when the old year must be buried to make place to the newborn year. This is a binomial: end-beginning and at the end of the year, the same unavoidable finish is added, the binomial becoming a cyclic trinomial, that repeats every year ... The celebration of the New Year concentrates an extremely complex and wide range of customs, rituals and ceremonies. Out of their large number worth mentioning are in particular those related to the *household*. They take place (*the same as in Romania*) both *inside and outside the house*. Some are performed only by girls, others by girls and boys and quite seldom by the boys only"[17]. The *onion calendar* is one of the practices *inside*

[16] Monica Budiş, *op. cit.*, p. 130.
[17] *Ibidem*, p. 132–133.

https://biblioteca-digitala.ro

the house. In the night separating the years (celebrated between January 13th and 14th until recently) 12 onion peels (symbolizing the 12 months of the year) were put in the house. A little salt was put on each peel. According to the quantity of water that gathered in it until morning, the humidity of the respective month was established.

The *bewitching* (*vrăjitul*) was made in the night before Saint Basil's Day. Several young girls (sometimes even boys) gathered at one girl's place. Various objects were put under nine dishes. Each girl would choose a dish, without knowing what it was under it. Each object had a certain significance related to her future husband. For instance, a coal meant a darkish husband; a comb meant a husband with big teeth; a ring meant a handsome and slim husband; a loaf of bread meant money, that is a rich husband; a mirror meant a good looking husband, etc.

Also inside the house, on *Saint Basil's Day*, the *child/children were taken to the midwife*. The child's parents brought presents to the midwife (three knot-shaped loaves of bread or three simple loaves of bread, wine, uncooked or cooked meat, sausages, sponge cakes or other cakes and sweets). On that occasion, children up to the age of seven – eight were taken to the midwife who had to give them a gift and to bake a big knot-shaped loaf of bread which she put round the child's neck. The midwife raised the child thrice until the house beam. She wished the child health and good luck "may you grow up and get old, and may your hair be as white as the snow" (Gâmzova). The child/ children were taken back home and the parents came back to the midwife's house and partied until late in night.

On *Epiphany Day* (*Bobotează*, January, 19th) the girls stole basil from the priest in order to dream their future husbands.

Outside of the house, with a much reduced range of facts in comparison with the area in the northern part of the Danube, the *tying of poles* was practiced. On the Eve of Saint Basil's night, the girls went out in the yard, tied nine poles and in the morning they checked the nineth pole: straight and knotty as the future husband will be or he will have a number of brothers equal to that of the knots on the respective pole.

On Epiphany Day, the *carrying of the cross* to the Danube or to another running water was another frequent custom. First the priest made a divine service in church and another on the river bank and then he threw the cross into the water. The bold lads tried to recover the cross after which they went throughout the village where people gave them meat, sausages, flour, maize - flour, wine, money. If there was no river, the ceremony took place at a well or a large pot with water was put in the yard of the church. Beside the usual divine service of blessing the water, a cross was symbolically thrown in that recipient.

In the Lom area those customs are fewer and less important than in the Vidin region.

https://biblioteca-digitala.ro

Conclusions

The customs of building were very spread in all archaic cultures and to all old people, the sacrifice being known in the European area, from the Scandinavian and Baltic to the Russian and Ucrainean, from the German and French populations to the people of Balkan and Iberic Peninsula to the south-estern of Europe. Even if the details are different from a folk region to another, the central idea is the same: *all things built without any sacrifice have any durability.* The symbolic aim of all these practices is:

– the redemption of place from the supernatural forces;

– the liveliness of constructions by the transfer of a real life into a symbolic one;

– the ensuring of welfare, of understanding, of healthfulness for the members of a household.

Each of these customs and all together had a protective function for assuring a lucky life for people, for animals inhabiting in a household and for their harvests. No member of a rural community could elude those customs, even if they were performed by means of a normative routine perpetuated for centuries and even if, apparently, they took place under the syntagmas: "this is the habit", „this we have learnt from our ancestors", "this is for health" "for plenitude", "this is well". These habits reflect the Romanian people's deep inborn philosophy mentioned by our great forerunners and which refers to the cognizance and understanding of the causality of the phenomena. The importance of the customs is quite great, having a perfect replica in the culture of the people living in the northern part of the Danube, especially in Oltenia (a region in south-west Romania), as well as in the rituals performed on a larger area in the Balkan Peninsula or even in other European countries. The inhabitants of Denmark, France, Great Britain, Spain, Naples, Finland, Russia also had presumptive protectors of their houses. Those Protectors had to be well treated, to give them offerings, to be protected so that, in their turn, they should protect the family or community. The green branch was used to be put in other European countries, too. Ritual fires were also made "from Ireland in Western Europe, until to Russia in eastern Europe, and from Norway and Sweden in northern Europe, until Spain and Greece in southern Europe"[18].

Let us mention that *the individuals are involved in the society and the customs are only apparently private*, because of the foundation, at the rafters, etc., *even if each individual performed his ritual inherited from generations, the entire village made the same ritual.* Each member of the community puts a green branch or makes a ritual fire, but finally, those were *distinctive marks of the entire village.* The ceremonial aspect of many customs is another component of their social side. The ways of mutual help, well defined in the past, are other arguments in this

[18] George James Frazer, *Creanga de aur,* Bucureşti, Editura Minerva, 1980. vol. 5, p. 6, quoting John Mitchell Kamble's, *The Saxons in England,* 1876.

https://biblioteca-digitala.ro

direction. It is very important to remember that all villagers participated in the ceremonies of christening, wedding, burying. The participants had an active role giving a helpful hand to the preparations required by such events.

Labor in group (claca) is another form of mutual help performed when spinning, plowing, sowing, husking, raising a construction, etc. Called *credit* or *help*, the labor in group implied compulsory relations of mutual aid. All these practices and customs together with other elements and coordinates define the folk culture of a people, his mentality, his identity and specific ethnicity. So, *customs together with the native language, the way of living, the mentality, the national costume, etc. must be considered as a mark of the community's identity. It meant about a link between the folk present life (horizontally) and the relation with the foregoing generations and that of perennial character of a community (vertically).*

The *customs of Timoc's inhabitants are marked by an extremely large terminological, structural, phenomenological and symbolic unity,* even larger than in the Romanian area.

Many rituals are still performed nowadays, while others have survived only in the older people's memories. Many of the persons interviewed for this study feel sorry for the loss of the traditions and would do anything to revive them. A proof is *The international festival of Wallachian song and dance*, organized in the last years which was received with great interest, enjoying a large participation. They gathered Romanians living everywhere: Bulgaria, Romania, Serbia, Macedonia, the Republic of Moldova, etc.

https://biblioteca-digitala.ro

THE DANUBE: BRIDGE AND BORDER BETWEEN CULTURES (The Case of Bulgarian Catholics from Svishtov Region)

VALENTINA GANEVA-RAICHEVA

The topic of the presentation is very wide, it is discussed over the recent years, and it supposes multidisciplinary approaches and points of view. My interpretative angle will be through the culture of one Roman Catholic village – the one of Dragomirovo. It was populated in the end of the nineteenth century (after 1880) in the territory of the Circassian village of Deli Syulle by Bulgarian Catholics from Banat region[1], mostly from Old Beshenov (Star Beshenov; Obessenyő – Hung., Beşenova-Veche – Rom., now Dudeştii Vechi), by the Bulgarian Catholics from the region of Bucharest[2] (the villages of Popeşti-Leordeni and Cioplea), East Orthodox Bulgarians from the Balkan mountains, Vardar Macedonia, Eastern Thrace, and by East Orthodox Bulgarians from Romania (Groasa, Dracea, etc.), called "vlasya" (Wallachs). The village territory is structured in three large neighborhoods: two Catholic ones (known as Banat and Bucharest neighborhoods), and one East Orthodox, which includes the East Orthodox refugees and settlers from the above mentioned regions[3]. Each neighborhood has its church temple: the East Orthodox – "St. Ivan of Rila" (the 19th October); the Banat one – "Jesus' Sacred Heart" (the church dedication is held on the second Friday, after St. Trinity); the Bucharest one – "St. Peter and Pavel" (the 29th June). Dragomirovo is 18 km to the South of Svishtov on the railway line between Svishtov and Levski. Its territory borders the villages of Morava, Oresh, Ovcha mogila, Kozlovets, Bulgarsko Slivovo, Stozherovo, and Bozhurluk. Apart from agriculture, a well developed source of living is craftsmanship. Until the 1950s here took place vivid trade with grain and animals. Nowadays the village has a kindergarten, a primary school (till the 8th grade), cultural house with rich library collection, and a medical service center. According to the last census the village has 1 000 inhabitants.

[1] These are the Bulgarian Catholics who settled in Banat after the Chiprovtsi uprising (1688) in the period of 1738–1741 (see Nyagulov 1999: 19 and the quoted bibliography).

[2] These are Bulgarians who emigrated from the Svishtov and Nikopol region together with the withdrawing forces of Dibich Zadbalkanski in the beginning of the 19th century and who settled in the area of Bucharest cf. – M. Lalchev, V. Antonov, *Istoria na selo Dragomirovo*. Sofia, 1972, p. 25–28.

[3] M. Lalchev, V. Antonov, *op. cit.*; I. Bokova, *Kulturna identichnost – obrazi na otazhdestvyavane I orazlichavane*, in "Bulgarski folklore", № 1–2, 1998, p. 4–21.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 55–61

https://biblioteca-digitala.ro

The field work of a research team, in which I also took part, was carried out in the second half of the 1990s and it was guided by the interest in the cultural identity of the Catholics in Svishtov region, in the collective memory and in the mechanisms for identity maintenance on both individual and communal level.

The main emblems, with which the people from the village state their identity to the researcher, are religion and the regional belonging[4]. The main distinguishing markers are "East Orthodox"– "Catholics", and the more detailed characteristics include "Banat people," "Bucharest people," "refugees," "Wallachs".

In the course of communication between the people of the village and the researchers, it became clear that the important distinguishing markers are described by means of different images and have different contextual expressions. The religious connection is inscribed in a specific way in semiological and culturological communal connections, and it is interpreted through the symbolic potential of different areas of meaning. Without going too much in detail, here I will draw the attention only to these emblems and images, which are connected with the current topic: how life on both sides of the Danube determines the intercultural processes, and how it is a reason for group's identification and distinguishing.

The settlers from Dragomirovo come from different regions and are bearers not only of a different economic culture, but also of specific mores, customs, and religious beliefs. More than one hundred years the Bulgarians from Banat have coexisted with Germans, Hungarians, Serbians, Romanians, and this have exercised an impact on their culture. In conversations, the people from Banat describe themselves as bearers and importers of elements from the Austrian and the Hungarian culture. Coming back to their "old nest", the Bulgarians from Banat introduce modern methods of land cultivation and of cattle breeding. They imported the first agricultural machines, iron ploughs and tools. They introduced the first breed of Austrian horses for working the land; represented the country in the first international agricultural exhibitions; introduced *rapitza* and cotton as industrial cultures in 1885. Despite the strong influence of Catholicism, in the traditional culture of Bulgarians from Banat region, one can find the influence of Romanian, Serbian and Hungarian folklore and traditions.

The self-identification with the ancestors is prestigious for the people from Banat. Through the latter they value themselves as people who love education, have modern life view, introduce modern technologies and European life style, and

[4] I. Bokova, *Sotzialnoto konstruirane na predtzite*, in *Predtzi I predtechi. Mitove i utopii na Balkanite*, Blagoevgrad, 1997, p. 135–142. Idem, *Kulturna identichnost...*; V. Ganeva-Raicheva, I. Bokova, *Avtobiografichniyat razkaz v slovo I viziya*, in "Bulgarski folklore", 1997, № 5–6, p. 48–58; V. Ganeva-Raicheva, *Razkazvane I identichnost*, Sofia, I "Yar", 2004.

https://biblioteca-digitala.ro

represent higher culture. These characteristics have turned out to be a firm element of the Banat Bulgarians' community and are expressed in the different narrative discourses of East Orthodox Bulgarians as well, when the group diversity in the village and local cultural specificities are described.

The Bucharest roots, which characterize the other Catholic community in Dragomirovo, instigate memories about the places, where the Grandmas and the Grandpas have come from, about the first houses with "beaten brick fence", about the imported tradition to sing in Latin in the church. In comparison to the Banat people, who are present as "more elevated and better read," the East Orthodox people describe the group of those who have come from Bucharest as hard working and very modest people. The personal characteristics, with which the two communities are featured, speaks about their place and role in social space.

For East Orthodox and Catholics, Catholicism is a synonym of the "strong faith." The concept is associated with the "martyrdom," with the pious fulfillment of Christian obligations and with the aspiration to preserve community's "purity."

In the macro narrative, the origin of the community is linked with the idea of ancestors – about the roots in *Chiprovtsi* and *Pavlikyani* roots; then it passes through the years of the Ottoman domination and suffering, and the preservation of the Bulgarian Christian identity through the centuries. The ancestors are mythisized and united in a general image; the first loci have disappeared from collective memory[5]. Today, we can learn about them only on the basis of preserved document[6]. The thread of the "strong faith" is directed towards the strict preservation of the principle of religious endogamy until 9 September 1944 and with the maintenance of religious activities between 1944 and 1989.

For the people of Dragomirovo, Pavlikyan roots are associated most generally with the distant ancestors and the language of the Catholic community. However, the collective memory preserves only a slight trace about the ancestors – Pavlikyans – and about the resettlements after the Chiprovtsi uprising. Yet, this memory is expressed only in statements and is not developed in images. The world of the objects serves as a memory activator: the prayer books from Banat, which are preserved in the family; old songbooks, regional studies, etc.

The Catholic language

For the people of Dragomirovo, the dialect of the descendants from Banat is termed as a "Banat one", and separate representatives of the community call it also

[5] I. Bokova, *Kulturna identichnost – obrazi na otazhdestvyavane I orazlichavane*, in "Bulgarski folklore", № 1–2, 1998, p. 11.

[6] L. Miletich, *Zaselvaneto na katolicheskite bulgari v Sedmigradsko I Bana*, in SbNU 14, Sofia, 1898, p. 355.

https://biblioteca-digitala.ro

"Pavlikyanski" language[7]. An important role for this identification is played by the written discourse and by the cultural policy of the regional leaders over the last several years. From the Pavlikyani literature among the Banat community in the village there are preserved mostly prayer books. The songs in these books are known today by a limited number of elder women, who provoke the others to learn them and sing them. Among the entire community, the songs are valued very highly. The "Banat language" itself does not function in the community. It is a means of communication in the parents' house, and passive knowledge for the generation that was born in the 1920s. The narratives comment the situations of dropping out this language from spoken communication in the family and the targeted policy of the elder family members for acquiring the literary language. The knowledge of the "Banat" language is perceived as a value, because it represents a link with the Banat roots.

The rituals

The temple holiday and the village communal gathering set the differences between Catholics and East Orthodox in Dragomirovo. The temple holiday is presented as more important, while the village gathering is not accompanied with a celebration. Life in Banat determines the differences in the names of the major holidays for the two Catholic communities. Christmas is known also as *Purudenie Isusovo* (Jesus' birth) among the people from Banat, Epiphany – *Three kings*, *Shrovetide* – *Fyrshangi*, Holy Sacrament – *Svetoto brashyntse* (Holy)[8], etc. The continuous contact with the culture of the other ethnic groups in Banat has led to the appearance of new holidays, such as *Pyrva ranna misa* (First early mass), *St. Lucia*, *St. Toma*, *St. Vincent*, etc.

The presence of two crosses in the village of Dragomirovo indicates the awareness of belonging to two different communities (Banat and Bucharest one), formed by the importance of the local marker of origin. It fixes the past experience of the two groups, reflected in the present day by alternating each of the two sites in communal occasions every year. This alternation encompasses the everyday and

[7] The Banat speech belongs genetically to the Northern Pavlikyani speech, spread in the villages of the Bulgarian in the region of Svishtov and Nikopol, which on its turn belongs to the speech in the Rodopi mountains – cf. N. Nedelchev, *Dialekt na bulgarite catolitzi (Severen pavlikyanski dialekt)*. Veliko Tarnovo, 1994; see also Miletich, *Knizhninata i ezikat na banatskite bulgari*, in SbNU 16, Sofia, 1900.

See also: L. Miletich, *Nashite pavlikyani*, in SbNU 19, Sofia, 1903; L. Miletich, *Novi dokumenti po minaloto na nashite pavlikyani*, in SbNU 21, Sofia, 1905.

[8] The Holy Sacrament is a holiday of the Eucharist and is celebrated on the Thursday after St. Trinity. It was celebrated for the first time in 1247 and was proposed as a holiday of the entire Catholic Church by Pope Urban IV in 1264. On this day the Eucharist is taken out in the streets in a ceremonial manner. In the studied villages the celebration is associated with a festive liturgy, solemn procession following a particular route, stopping and sanctifying three "hamlets" (chapels) with the Eucharist.

https://biblioteca-digitala.ro

festive liturgies, the procession of the Holy Sacrament holiday, and the taking of the cross out of the church on Ascension Day. The differences are grounded in examples from the life "in the other area", with the tradition that was brought from there. The inherited tradition determines and sustains these differences.

The musical tradition

The population distinguishes "Banat" (*pavlikyansko*) and "Bucharest" (*Latin*) singing in the church. The different prayer songs, connected with the life of the communities outside of Bulgaria represent a key reason for the division of religious life. Through the Croat priest Klobuchar and other Croatian sources, the Bulgarians in Banat have acquired church songs from Croat song books. The prayer books from the second half of the 19th century are in the basis of the church song repertoire of the Banat Bulgarians, which coincides with the prayer book in Banat dialect of Anton Kalchov, which is used by Banat people in Dragomirovo. The stability of the old song tradition that was brought from Banat is noticeable in the festive liturgies, especially on Christmas, when it is mandatory for the performance of the Banat Christmas holiday cycle, which is sung in a dialogue between male singers, female singers, and choir. It is still performed in a special Banat song for taking farewell with a dead person in the house.

We do not have written accounts about the church songs of the Bucharest Bulgarians, settled in this region. Specialists suppose that their repertoire has got formed under the influence of the classical Catholic liturgy – Gregorian singing in Latin language, some of which are still preserved today and the elderly people like singing them, although they do not understand them. For almost 40 years (1884-1922) the Bucharest Catholics are present in church services in one church with the people from Banat, but the existing tension between the two local cultures have appeared in the collision between the different types of liturgical song repertoire. The differences bring to the alternations in the two traditions in the church, to quarrels and physical clashes, as well as brought to the creation of a new temple and the division in the two communities. The faithfulness to tradition keeps on determining the importance of this marker today[9].

Another marker that distinguishes the three communities in Dragomirovo and is also a reason for their separate identities in the past has been the dance tradition. The Banat dances and music have special value for the community and bring aesthetic pleasure even when the dances are not known well. The Banat dances are similar to the Hungarian ones and to chardash, i.e., they are played in accompaniment of a violin or of wind instrument. Not longer performed in the

[9] See more about Catholic liturgy singing, in N. Rashkova, *Liturgichnite pesnopeniya v muzikalnata kultura na catolicheskata obshtnost v Svishtovsko*, in *Lokalni obshtnosti – I. Kulturna identichnost – traditziii – regionalna prinadlezhnost*, Sofia, I "Yar", 2000, p. 27–34.

https://biblioteca-digitala.ro

village, the Banat dances are actively present in memories and in the recent years are recreated in different amateur initiatives.

In the context of the specific Banat dances, Bucharest people distinguish *krivi hora* (crooked round dances) in accompaniment of a bagpipe or a violin. The memories are explicit about the separate dance of the two communities in one village square.

The traditional local food

The "Catholic" festive and everyday food is perceived by the young people as an old Banat tradition. It is not a relict from the past, but is a part of the contemporary culture of eating[10]. The "Catholic" specificity of the local cuisine is associated with the use of diverse dough meals (unlike the cuisine of the East Orthodox people). The people of Dragomirovo call these meals (*trienitsa*, *galushki*, etc.) as "Banat meals". Marked by the signs of the "Banat identity" are also: leaf soup, sarmi with meat (not with minced meat), goose or turkey with sour cabbage, Banat pastry with feta cheese known as *maznitsa*", etc. The examples testify to the influences of the Central European cuisine and more specifically to the Hungarian one. The separate meals are introduced in a different context – as a targeted distinguishing, at occasions of describing festive and everyday situations, in memories about the style of life inherited from Banat.

Clothes

The traditional clothes are an important marker for the self awareness of the Banat community. It is considered similar to the Hungarian folk costume[11]. Banat traditional clothes are one of the identification markers of the entire village, as the village community needs to present its specificity and peculiarity at different cultural occasions on regional and national level. For the descendants of the refugees from Banat, the generation of 70 and 80 years' old, the memories about the everyday and festive clothes that were worn by their parents are still very fresh. For them, as well as for the younger generations, these are a relict from past times, as well as a value and an aesthetic artifact. That is why, the Banat costumes are preserved in family chests and the young people take photos while wearing them.

The house

Another visible identification of the Banat community in Dragomirovo, which is shared as an emblem in the verbal interpretations, is revealed by the Banat

[10] See in detail, V. Ganeva-Raicheva, I. Bokova, *op. cit.*, p. 38–46.
[11] M. Telbizova, K. Telbizov, *Narodnata nosiya na banatskite bulgari*, Sofia, 1958.

https://biblioteca-digitala.ro

houses. They are long houses with a dining room at the entrance and two rooms. The emphases that are present in their description are elements of the interior (double beds with tablecloths, the lack of rugs). In this context are introduced also other identifiers, connected with everyday life, such as feather pillows and quilts. Built and arranged in accordance with a Hungarian pattern, the Banat houses today are rare in the village. However, they are firmly present in the memories of all the three groups settled in the village. For the Banat people themselves, what has been brought from the ancestors is a marker of a higher culture and a better life-style, as well as of the group's prestige among the others.

*
* *

The years of shared life in Dragomirovo and the social interaction determine also the cultural contacts and the exchange of cultural experience among the diverse communities. They separate them from the Bulgarian communities who continue their life in Banat and in the region of Bucharest. The regional traditional culture, the town culture, and the mixed marriages after 1944 created common cultural practices, and are thus also experiences and memories shared by all the groups. They found and outlined other markers, which do not divide, but unite. The situations of rituals in Dragomirovo, as observed by the research team, initiated narratives not only about differences between the separate communities, but also about practices, which show that the two confessions are perceived as a unified religion – "all Christians": distributing food for the souls of the dead in cemeteries by Catholics, liturgies for a dead Eastern Orthodox in a Catholic church, sending food for a dead Eastern Orthodox through a dead Catholic, etc. There are revealed new relationships, which determine the coexistence and the mutual expression of different cultural traits, the compromises in cultural practices, and the adaptation of two cultural models in situations of mixed marriages.

The crossing of the Danube in the distant 17th century and the long period of life in a different country conditioned the contact of Bulgarians with other people, the cultural influences and borrowings, and the process of internalization of elements from the foreign culture, which are all characteristic for the Bulgarians in Banat. Coming back to Bulgaria after the Liberation, they turned into conveyors of the modern European culture and life style. The specificities of the imported culture are however a reason for the cultural distinguishing of the group. The unification during the socialist rule gradually erased the cultural differences and turned them a part of the communal memory. In the multivocality of Dragomirovo, the other group – the descendants of the Bulgarians from the region of Bucharest, become increasingly invisible in public space and preserves its specificity only in the framework of the Catholic community in the village. Nowadays elements of the traditional culture of the Bulgarians in Banat are identified and legitimated as cultural heritage not only for Banat people, but for the citizens of Dragomirovo as a whole.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ADA-KALEH OU LE PARADIS PERDU

MONICA BEATRICE BERCOVICI

Courte histoire de l'île

L'île d'Ada-Kaleh, longue de presque 1,5 km et d'une largeur de presque 0,5 km, était située sur le cours du Danube, dans la région des Portes de Fer. Grâce à sa position stratégique, elle fut, à travers les siècles, l'objet des permanentes disputes militaires. Comme „la plus importante place forte entre l'Occident et l'Orient"[1], l'île a été fortifiée pour empêcher l'expansion des Turques, dès 1444. Dû à la possession alternative de la Porte Ottomane et de l'Empire des Habsbourgs, l'architecture de la cité et la structure de la population souffrent plusieurs modifications. Après 1885, on abandonne l'entretien des fortifications, ce qui entraîne une rapide dégradation. Depuis l'année 1920, l'île revient, jusqu'à sa disparition, à la Roumanie, étant habitée par une population majoritaire turque. En 1934 (année de l'apparition de la monographie de l'île), Ada-Kaleh comptait plus de six cents habitants. Exemptée des droits de douane, elle a développé un commerce dont le renom a dépassé les frontières de la Roumanie – des cigarettes de différents types et marques, du café, du rahat-lokoum – et est devenue attractive grâce au charme d'*oasis* exotique, dû aux cafés, aux boutiques, au bazar oriental et à la mosquée. Avec le commencement des travaux de construction de l'hydrocentrale des Portes de Fer, l'île Ada-Kaleh a été engloutie par les eaux. Les autorités locales ont essayé de transférer les habitants et leurs maisons sur l'île Şimian, mais l'ancienne communauté n'a pas pu être refaite sur la nouvelle île et elle fut dissoute, par l'émigration des quelques membres en Turquie et par la dispersion des autres membres en Roumanie, dans des régions comme le département de Mehedinţi, la Dobroudja ou Bucarest. La seule reconstruction qui a été possible fut celle de la cité, reconstruite sur l'île de Şimian et, puis, abandonnée.

Le titre de ce papier semble annoncer deux paliers d'une telle démarche: le premier est descriptif, c'est celui de l'histoire, le deuxième se situe au niveau du symbolique. En fait, nous ne voulons pas faire un résumé de la tourmentée histoire de l'île, des conflits armés dans lesquels l'île a été impliquée à travers les siècles, des administrations successives ou de sa disparition. Pour le lecteur intéressé par l'aspect historique, nous envoyons aux sources du domaine ou aux monographies

[1] Ali Ahmet, *Monografia insulei Ada-Kaleh* [La monographie de l'île d'Ada-Kaleh], Craiova, [Edition] Scrisul Românesc S.A. 1934, p. 6.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 63–68

https://biblioteca-digitala.ro

de l'île[2]. Ce que nous voulons saisir ci-dessous c'est la modalité dont on perçoit aujourd'hui l'île disparue sous les eaux, quels sont les attributs de l'île dans l'imaginaire contemporain, la manière dont on réactualise les souvenirs de son existence par l'entremise des démarches administratives de reconstruction d'un Ada-Kaleh, touristique, sur une autre île.

Comment l'île est revenue, après 40 ans, à l'Institut d'Ethnographie et de Folklore

Il faut d'abord raconter l'histoire qui lie l'Institut d'Ethnographie et de Folklore à l'île d'Ada-Kaleh. À son origine se trouve Bob Gheorghe, pensionnaire, né à Filiaşi (département de Dolj) en 1942, mais habitant de l'île presque 20 ans, jusqu'en 1968. Bob Gheorghe est venu à l'Institut pour chercher des documents écrits ou enregistrés, des photos d'archive, réalisées au cours des enquêtes sur le terrain effectuées par des ethnologues: „Dans l'île nous étions libres, calmes, sans le bruit de la ville, j'avais à parcourir 200 m de ma maison jusqu'à la fabrique, je rentrais à la maison durant les pauses et j'y mangeais. Il y régnait une atmosphère très intime, très plaisante. Aujourd'hui je rêve encore que je vis dans l'île. Je rêve de la maison, comme je l'ai laissée, mais les murs sont inclinés, il y a toute sorte d'indices que la maison va être détruite, va souffrir une démolition. C'est depuis ce moment qu'a commencé ce désir, mêlé de regret, cette curiosité, de connaître tout ce qui existe sur l'île"[3].

L'ethnomusicologue Ghizela Sulițeanu a été celle qui, dans les années 1960, a réalisé là-bas un recueil de folklore turc. À parcourir les documents d'archive, Bob Gheorghe est devenu en même temps de bon gré et à contre cœur, le sujet d'une remémoration de l'univers où il avait passé presque 20 ans[4]. Il est devenu ainsi, d'un enquêteur des sources, un informateur, et ses histoires sur Ada-Kaleh furent enregistrées sur bande magnétique.

Son regard sur l'île est un regard d'*insider*. C'est la raison pour laquelle l'altérité représentée par la communauté turque n'est pas, et ne peut pas être, une altérité radicale. Les différences soulignées entre la communauté turque, d'une part, et les familles roumaines de l'île, d'autre part, ou entre les Turcs et les Roumains, auront comme but de mettre en exergue des différences, mais aussi des

[2] Ali Ahmet, *op. cit.*; Raul Călinescu, *Insula Ada-Kaleh. Schiță monografică* [L'île Ada-Kaleh. Esquisse monographique], Tipografia ziarului Universul [La typographie du journal l'Univers]. Bucarest, extrait de „Revista geografică română" [„La revue géographique roumaine"], année III, facs. II–III, 1940, p. 156–181.

[3] Enregistrement avec Bob Gheorghe, 2007, Archives de l'Institut d'Ethnographie et de Folklore (AIEF).

[4] L'île mesurait presque 1750 m comme longueur et 500 m comme largeur (Raul Călinescu, *op. cit.*); pour Bob Gheorghe, l'espace insulaire était si petit qu'il lui était entièrement familier: „Là, pendant les 20 années que j'ai passé dans l'île [...], je suis entré dans toutes les maisons", enregistrement avec Bob Gheorghe, 2007, AIEF.

https://biblioteca-digitala.ro

ressemblances qui approchent les deux communautés culturelles, les qualités et les parfums de ce qui a existé et qui n'existe plus, en réalisant ainsi une *valorisation* de *l'autre*: „Chaque fois que j'ai donné un interview sur l'île, j'ai dit les mots suivants, que j'ai conçu à partir de la reconnaissance que j'ai pour les lieux et pour les habitants de cet espace: « Je suis heureux et je remercie Dieu d'avoir passé mon enfance et ma jeunesse dans ce petit coin de *paradis*, d'avoir connu ces merveilleuses gens – la majorité de nationalité turque – habitants de l'île d'Ada-Kaleh, terre des eaux, mais, malheureusement, couvert par les eaux pour toujours. Les gens étaient très paisibles, il n'y avait pas de voleurs, de scandales »"[5]. C'est le point de départ du syntagme récurrent du *paradis perdu* et de ses équivalents.

Le thème est ainsi abordé par l'entremise de l'imagologie. Nous allons essayer de suivre dans ce sens l'incursion dans l'histoire de l'imaginaire proposée par l'historien Lucian Boia[6]. Pour définir l'imaginaire, l'auteur fait recours aux éléments constitutifs – *les archétypes*. Il définit l'archétype comme une constante ou une tendance essentielle de l'esprit humain, un schème d'organisation, une matrice, dans laquelle la matière change, mais les contours restent[7], en incluant *l'île* parmi les images archétypales. Il identifie huit ensembles ou structures archétypales. Entre ces structures, celles qui nous aideront sont:

– *l'altérité*, qui semble être la plus courante structure de l'imaginaire[8];
– *l'évasion* – comme conséquence du *refus de l'histoire* – par l'exaltation des commencements (la nostalgie de *l'âge d'or*).

L'île – le centre

L'un des principaux concepts de l'altérité est représenté par *le centre*. En disposant de l'avantage de la parfaite mobilité – on peut placer *le centre* n'importe où, selon nos besoins – le centre „représente le domaine de la normalité, le point d'où on regarde et d'où on juge l'ensemble de l'Univers [et ce] principe fonctionne à tous les niveaux: individus, groupes, nations, civilisations..."[9].

Le cas de l'île – dans cette discussion – est un cas original. L'imagologie montre comment l'île a pu concentrer un maximum de l'altérité radicale (avec un apogée de l'imaginaire insulaire atteint vers la fin du Moyen Age) justement par la possibilité de cette petite partie de terre de constituer elle-même un monde[10]. Un monde entouré par d'autres mondes, voilà le centre par excellence.

[5] Enregistrement avec Bob Gheorghe, 2007, AIEF.
[6] Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului* [Pour une histoire de l'imaginaire], Bucarest, [Edition] Humanitas, 2006.
[7] *Ibidem*, p. 15.
[8] *Ibidem*, p. 113.
[9] *Ibidem*, p. 117.
[10] *Ibidem*, p. 132.

https://biblioteca-digitala.ro

„[...] l'altérité fait rapport à un entier ensemble de différences: des espaces et des paysages différents, des êtres différents, des sociétés différentes, en associant ainsi la géographie imaginaire, la biologie fantastique et l'utopie sociale"[11]. L'espace différent (*paradisiaque*, comme nous allons le voir), qui abrite des hommes différents (avec une autre religion, une autre langue parlée, des coutumes différentes) et, pour cela, des hommes pittoresques, en constituant une communauté sociale suffisante à soi-même, reçoit dans ce cas l'attribut de l'insularité : „Pour quelle raison suis-je resté fasciné par la vie dans l'île ? Dans ce petit espace de l'île, longue de presque 1,7 km et large de presque 700 m, dans cette communauté, il y avait toutes les choses nécessaires à une vie normale, à notre vie, à celle des habitants de l'île. Il y avait les deux fabriques, une fabrique de cigarettes, une fabrique de textiles, un commissariat de police, un magasin alimentaire, une boulangerie, dispensaire, maison de culture, garderie d'enfants avec crêche"[12]. Les limites du petit univers coïncident, heureusement, avec les frontières naturelles – porteuses des valences isolatrices, indispensables à la préservation de l'intégrité de la communauté en cause. De la même manière, le souvenir de la communauté et de la vie dans l'île serait gardé sous une cloche en verre, comme un repère figé et idéalisé.

L'insularité de l'Ada-Kaleh était visible même sur les cartes géopolitiques de l'Europe. Oasis islamique entre des pays chrétiens, l'île – point stratégique, flexible, de la frontière Orient / Occident d'autrefois – semble d'avoir eu un destin dicté par une mauvaise fée de l'histoire. En cessant d'être l'objet des disputes politiques, l'île est revenue à la Roumanie par le Traité de Trianon et est devenue stratégiquement insignifiante et, plus tard, indésirable, face au grand projet de l'hydrocentrale. La petite communauté turque (l'île abritait en 1940 seulement 649 habitants, la plupart Turcs)[13] ne pouvait que tomber victime de la dissolution.

Le paradis perdu

L'évasion de l'histoire se fait „dans un temps égal et harmonieux, insoumis aux turbulences de la vie historique"[14]. Pour Bob Gheorghe, c'est le temps de l'enfance et de l'adolescence, refuge mental de la submersion de l'île: „J'ai fait une représentation de la vue générale de l'île que je tiens maintenant dans mes mains [il parle d'une photo d'AIEF], je disais que l'île est un jardin flottant, du même âge que le Danube, un lieu de l'oubli et du rêve pour tous ceux qui ont connu ou ont vu au-moins une fois cette perle insuffisamment ciselée du Danube. Voilà comment j'ai senti que je peux définir l'île"[15]. Lucian Boia identifie la symbolisation de

[11] *Ibidem*, p. 31.
[12] Enregistrement avec Bob Gheorghe, 2007, AIEF.
[13] Raul Călinescu, *op. cit.*.
[14] Lucian Boia, *op. cit.*, p. 136.
[15] Enregistrement avec Bob Gheorghe, 2007, AIEF.

https://biblioteca-digitala.ro

l'évasion d'un espace imprévisible dans un espace protégé, capable d'assurer l'harmonie et le bonheur, par des images archétypales comme l'île ou la caverne. De toutes les stratégies d'évasion, *l'âge d'or* semble représenter la solution dans le cas d'Ada-Kaleh.

„La nostalgie du passé est une constante et son idéalisation en est aussi, ce qui explique l'invocation de l'âge d'or et le regret pour le monde que nous avons perdu"[16]. *L'âge d'or* – l'époque disparue – trouve son espace complémentaire: le paradis perdu.

Même la description biblique du paradis semble ressembler à l'île danubienne[17]. Le paradis est perdu à cause du péché originel. Et ne pas récupérer *aujourd'hui* – par l'ethnologie d'urgence... – la mémoire des lieux sombrés peut apporter la punition: sa perte définitive. Le paradis, comme promesse éternelle de ceux qui le méritent, est un lieu de l'espérance. Le paradis terrestre d'Ada-Kaleh, comme les media le font montrer, est un lieu prospère de point de vue économique. Pour Bob Gheorghe, il est un lopin de terre qui répond à toutes les nécessitées[18].

Le brand Ada-Kaleh

Les guerres, le nationalisme, les confrontations religieuses, les régimes totalitaires, les mouvements de population, la migration – sont autant de causes de la dislocation des communautés socio-culturelles. Ce qu'individualise le cas d'Ada-Kaleh est la pulvérisation de la cohésion du groupe et, implicitement, la disparition de la communauté, comme entité culturelle, par le départ des habitants de l'île dans des régions différentes de la Roumanie et de la Turquie, à cause des travaux pour l'hydrocentrale des Portes de Fer. Quant à Bob Gheorghe, pour autant qu'il n'est pas par naissance porteur de culture turque, il se fait l'agent d'une volonté de sauver, par conservation, la culture particulière à Ada-Kaleh. Sa démarche, sa recherche et son exploration pour aboutir aux sources concernant l'île, doublées par la diffusion des informations que Bob Gheorghe porte, est en mesure de sensibiliser les activités scientifiques à recueillir les histoires de vie et les mémoires, vu l'impossibilité d'accéder aux terrains.

Aujourd'hui, l'île d'Ada-Kaleh pourrait être reconstruite sur l'île de Şimian, situé sur le cours du Danube, entre les localités Şimian et Drobeta-Turnu-Severin.

[16] Lucian Boia, *op. cit.*, p. 183.

[17] „Puis Dieu a planté un jardin dans l'Eden, vers l'est, et il y a posé l'homme qu'il avait créé. Et il a fait sortir de terre toutes sortes d'arbres, plaisants au regard et avec de fruits bons à manger; et dans le milieu du paradis il y avait l'arbre de la vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Et de ce jardin sortait une rivière qui arrosait le paradis et qui se divisait en quatre bras", Facerea 2: 8–10, dans *Biblia* [Le Bible], Bucarest, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române [Edition de l'Institut Biblique et de Mission de l'Eglise Orthodoxe Roumaine], 2002, p. 12.

[18] „Dans un espace longue de 1,5 km et large de 600 m, il y avait tout ce qu'une communauté considérait comme nécessaire. Comme dans un coin de *paradis*" *cf.* entretien avec Bob Gheorghe, dans „Jurnalul naţional" [„Le journal national"], 28 Mars 2006.

https://biblioteca-digitala.ro

L'île a été utilisée, après la disparition de l'île originale, pour rebâtir la cité autrichienne d'Ada-Kaleh et garder les valeurs qui étaient en danger de disparition, comme la tombe du saint Miskin Baba. La démarche des autorités s'arrêta à la reconstruction de la cité, mais l'île – avec un important potentiel touristique – fut abandonnée. La reconfiguration de l'univers turque sur la deuxième île n'a pas été possible dans les années 1970, la communauté s'est dissoute par la dispersion de ses membres pressés par le sentiment de déracinement et par les offres de la Turquie d'y émigrer. Aujourd'hui, on essaye de bâtir un vrai complexe touristique, basé sur les symboles stéréotypés de l'île – rahat-lokoum, café, gâteau feuilleté, narguilé, figuiers, mosquée – et sur les facilités du développement contemporain : un centre culturel, un casino, un port et un transport aérien des touristes sur l'île. Si les autorités locales rêvent d'un paradis touristique, les ex-habitants sont plutôt intéressés de récupérer l'original, par des visites subaquatiques de l'île[19].

La presse nationale et locale suit les projets d'investissements qui sont réalisés dans l'île Şimian. Lors de la résiliation du contrat entre la société SAFKAR ROM SRL et le Conseil Départemental Mehedinți (réalisé en 2005), on a soupçonné la firme turque d'avoir pu s'en aller avec le brand. La production de certains mets et des souvenirs avec le sigle Ada-Kaleh n'aurait pu être possible sans l'accord du détenteur du brand. Le Conseil Départemental Mehedinți se disculpe et la presse suit l'échange de répliques[20]. Les Roumains se voient ainsi volés pour la deuxième fois: après la perte de l'île, ils semblent perdre son image aussi, par la restriction imposée à l'exploitation de cette image.

Epilogue

Au-delà de la nostalgie que les 20 ans passés dans l'île provoque à Bob Gheorghe, on sent son besoin de revivre toute cette période, de refaire pour soi-même l'espace insulaire au niveau mental, sur la base des sources existantes. Quelque chose de ce besoin a transgressé – dans les rencontres avec Bob Gheorghe pour réaliser des entretiens – la relation chercheur –informateur, et il a réussi à transmettre un sentiment qui dépasse l'intérêt pour la communauté turque de l'île et pour son histoire, c'est-à-dire celui de la *curiosité* qui ne te lâche pas.

L'île semble être encore vivante, semble parler par-delà des eaux et réclamer le droit à la vie, à une vie concrète, matérielle – par la reconstruction de l'habitat d'Ada-Kaleh, et pas seulement de la cité, sur l'île Şimian – mais aussi à une vie spirituelle – par l'analyse des modalités dans lesquelles l'île persiste dans l'imaginaire de ses anciens habitants, thématique qui va être abordée dans des prochaines recherches.

[19] *Supraviețuitorii de pe insula scufundată de Ceaușescu* [Les survivants de l'île sombrée par Ceaușescu], „Evenimentul zilei" [„L'événement du jour"], 21 Octobre 2006.

[20] *Turcii și-au însușit brandul Ada-Kaleh* [Les Turques se sont approprié le brand Ada-Kaleh], „Evenimentul zilei" [„L'événement du jour"], 21 Septembre 2007.

https://biblioteca-digitala.ro

THE BULGARIAN SETTLEMENTS IN THE REGION OF BUCHAREST – THEIR PAST AND CONTEMPORANEITY (On the Example of Cioplea, Popeşti-Leordeni, Brăneşti and Dobroeşti)

MILENA LYUBENOVA

In the period between the conquest of the Second Bulgarian State by the Ottomans and Bulgaria's gaining back its independence in 1878 parts of the Bulgarians moved to the Romanian lands. Following on several waves and determined by specific economic, political and military circumstances, large scale migrations were connected with the unsuccessful uprisings in the Bulgarian lands (between the fifteenth and the eighteenth centuries) and with the numerous Russian-Turkish wars (in the eighteenth and in the nineteenth centuries). The chronic agricultural problems in the Ottoman empire, which the Ottoman authorities failed to solve in a resolute manner and for which even the radical Ottoman land reform was not the proper remedy, were yet another reason setting in motion big groups of Bulgarian rural population and contributing to its re-location in Vallahia, Serbia and Bessarabia[1].

During the Russian-Turkish war of 1806–1812 thousands of Bulgarians migrated north of the river Danube. The refugees followed two ways: from Dobrudja to Bessarabia and South Russia or from Central North Bulgaria to Romania. A big group of Bulgarians moved to Ilfov region in Romania at the beginning of the nineteenth century. Documents from 1810 mention there several villages populated by Bulgarians: Glina, Bragadiru de Jos, Chirnogi, Durvar, Bulyan, Odăile, Ciorogârla, Bragadiru de Sus, Cățelu, Braneşti, Fundulea, Boşniag, Mânăstirea, Spanțov, Dudeşti. According to Mladenov, the Bulgarians who came there in 1811 preferred joining earlier Bulgarian settlers and inhabiting regions close to the river Danube[2] (Mladenov 1993: 8–9).

The new comers enjoyed certain privileges: for the first three years they were declared free of paying taxes and in the next 7 ones they had to pay half of them[3]. Some Bulgarian refugees in Vallahia – 19 families in Branesht and 69 families in

[1] *Istoria* (History), Sofia, 1961, p. 339; *Istoria na Bulgaria* (History of Bulgaria), vol. 4, Sofia, 1983, p. 240–251; M. Mladenov, *Bulgarskite govori v Romania* (The Bulgarian Speeches in Romania), Sofia, BAS, 1993, p. 7–11.

[2] M. Mladenov, *op. cit.*, p. 8–9. M. Mladenov cites Veliki 1970, p. 31–34; Veliki 1963, p. 36.

[3] S. Romanski, *Bulgarite vav Vlashko I Moldova* (The Bulgarians in Wallachia and Moldavia. Documents), Sofia, 1930.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 69–74

https://biblioteca-digitala.ro

Dudesht – were already listed in 1834 as liable to tax reduction[4]. The 1838 Tax Register (it was published in 1965 by Konstantin Veliki and is commonly accepted as a document offering the complete picture of the Bulgarian settlement north of the river Danube) contains records about 60 Bulgarian families in Dudeşti, 109 ones in Brăeşti 63 ones in Dobroeşti another 70 ones in Ceoplea. M. Mladenov finds that a century and a half later the Bulgarians have survives as such only in those villages where they have formed compact groups, i.e. in those places where in 1838 the Bulgarian families were more than 50 ones[5].

The Villages

In 2006 we accomplished fieldwork research in several villages of Ilfov region interviewing descendants of the Bulgarian settlers from Ceoplea, Popeşti-Leordeni, Brăneşti and Dobroeşti[6].

Brăneşti is situated 19 km east of Bucureşti. The historical information for the early history of the Bulgarian settlement there is controversial. Different sources mention 1769, 1789, 1791 or 1806 as its beginning. Nevertheless, it is well known that 29 families came in 1828. In the 1834 lists there were mentioned 19 families of Bulgarian peasants from Kalipetrovo, Garvan and Popina near by Silistra as having already settled in Brăneşti. According to the 1838 Register the Bulgarian families in the village were 109. In 1872 it had 1015 inhabitants and at the end of the nineteenth century – 1191 ones. The contemporary Geographic Dictionary[7] points out that "the population of the village is almost entirely Bulgarian, descendants of eighteenth century migrants from the Bulgarian lands. Their rites are different from the ones of the Romanians"[8].

Dudest (Dudeşti) is situated in the south suburbs of Bucharest. The Bulgarian settlers there are Orthodox ones. According to the 1938 Register the Bulgarian families in Dudeşti were 60 and included migrants from the regions of Sliven, Karnobat, Yambol, as well as from the villages of Svalenik, Cherna voda and Shtrăklevo near by Rousse.

Dobroesht (Dobroeşti). The Bulgarians who settled there were also Orthodox ones. According to the 1838 Register they were divided into 63 families. Genu Dimitru, one of our interviewees, thought the village to be at about 300 years old[9]. He

[4] M. Mladenov, *op. cit.*, p. 11–14.

[5] *Ibidem*, p. 17, 23.

[6] The research is part of the work on the project *Cultures on the Two Banks of the River Danube in the Period of Transition. Traditions and Innovations* realized in collaboration by the Institute of Folklore at the Bulgarian Academy of Sciences and the Institute of Ethnography and Folklore „Constantin Brăiloiu" at the Romanian Aacademy of Sciences.

[7] *Geographical Dictionary*, I, 1898, p. 625.

[8] M. Mladenov, *op. cit.*, p. 34.

[9] Genu Dimitru; born in Dobroeşti, Ilfov region; 82 years of age; veteran from WW II; now in retirement. Interviewed by Evgeniya Grancharova, Milena Ljubenova and Armand Guţă on 15 September 2006; Dobroeşti, Ilfov region. Romania (the interviewee does nort know Bulgarian; the interview is being translated by Armand Guţă).

https://biblioteca-digitala.ro

knew that it was found by Bulgarian settlers, but did not know their initial places of living south of the Danube. According to Dimitru, the whole village spoke only Bulgarian in the beginning of the twentieth century. He also mentioned some of the names of the first comers – Nedyu, Kiro, Petko Atanasov, Dobroslav, Velcho. The Bulgarians from Dobroeşti were good in agriculture and were also engaged in animal breeding. They had cows, whose milk and cheese were sold in Bucharest.

Popesht-Leorden (Popeşti-Leordeni) is situated 9 km southeast of Bucharest. It consists of two villages – Popeşti and Leordeni. Leordeni is inhabited by Romanians, while the predominant majority of the population of Popeşti are Bulgarian Catholics. That is why the village was even called Popeşti Pavliken in the past. The 1838 Register lists 70 Bulgarian families in Popeşti (the name of the settlement is registered as Konduratu in the 1838 document). Some sources mention 15 families, who had initially settled in 1825 in Ceoplea, as having already moved to Popeşti-Leordeni in 1840. Today the local population does not remember the exact time of the settlement in the village or their forefathers' native places in Bulgaria. Some of the hairs knew that their ancestors had come from Vinga or Banat. Emil Petrovich and Emil Vrabie do not agree with that and argue that the Bulgarians in Popeşti-Leordeni have come from Bulgaria[10]. By contrast, we found memories about elderly people's narrations, dating back from 1975 and explaining that the ancestors had gone from Banat to Bulgaria and then moved north of the Danube. Our interviewees also mentioned having relatives in Vinga. Popesht hosted comers from Trănchovitsa (Trănchovianu) near by Nikopol, as well as from Belene and Lădzhene near by Svishtov. Stoyan Romanski counted 254 houses in Popesht at the beginning of the twentieth century. According to him migrants from Oresh near by Svishtov, who had stayed for two years in Choplia, founded Popesht in 1828[11].

Choplia *(Cioplea)* is another Bulgarian Catholic village. It was well known in the past as the initial residence of the Catholic bishop of Nikopol; later the residence was moved to Bucharest. The village is situated in the southern suburbs of the Romanian capital and was first found as a settlement of Bulgarian Catholic colonists from the region of Nikopol. They moved to Choplia during the Russian-Turkish war of 1806–1812. It was said that the village was founded due to some Catholic missionaries. They directed 200 Catholic refugees to Choplia in order to concentrate Catholic population near by Bucharest and to open grounds for a legal bishop residence there. Another reason for the Catholics from the region of Nikopol to leave their native settlements was the plague epidemic after the 1812 war. Lead by a priest named Fortunat Erkolani, they settled in Ceoplea due to a Russian protection. Important in that respect was also the role of the Bishop of Nikopol who helped father Erkolani to acquire the land for the

[10] E. Petrovich, E. Vrabie, *Bulgarskiat govor v selo Popesht-Leorden (Bukureshtka oblast)*. [The Bulgarian Speech in Village Popesht-Leorden (Bucharest Region)], in "Bulgarian Language", № 2. 1963, 111.

[11] M. Mladenov, *Bulgarskite govori v Romania*. [The Bulgarian Speeches in Romania], Sofia, BAS. 1993, p. 42–43.

https://biblioteca-digitala.ro

village, the church and the parish home. The property was received following an agreement with the Albanian Ştefan Mosku, owner of Dudeşti estate. Later the agreement was legalized with a firman signed by prince Kuza[12]. According to the 1838 Register the village had 60 families. According to the Geographic Dictionary there were 399 inhabitants in the village at the end of the nineteenth century. Some 55 families left Ceoplea and returned back to Bulgaria in 1832[13]. The first church in Ceoplea was erected in 1813 by Bulgarian Catholics. An incidental fire ruined it on 1 November 1853, but it was reconstructed with donations.

According to previous research, the settlement of Bulgarians in villages within the vicinities of Bucharest was most active during the 1806–1812 and 1828–1829 wars. The majority of the settlers came from North Bulgaria or from the regions of Sliven and Karnobat. Stoyan Romanski visited Choplia in 1906 and 1908 and recorded its dialect. M. Mladenov classified the vernaculars of Popesht-Leorden and Choplia as belonging to the dialect of the Bulgarian Catholics and the vernaculars of Brăneşti and Dudeşti as belonging to the Misian dialect. According to Mladenov the vernaculars of the Bulgarians in Oltenia and Muntenia belong almost entirely to the Northern Bulgarian dialects[14].

The Present

Our fieldwork research in 2006 was aimed at finding and interviewing heirs of the Bulgarian settlers from the mentioned above villages. Now the former villages are either situated in the close vicinities of Bucharest or are already incorporated as parts of the Romanian capital. Substantial changes have reshaped both the structure of the settlements and the identity of the Bulgarian settlers' heirs. Choplia and Dudeşti are now joined in the Dudeşti-Ceoplea Municipality and are part of Bucharest's Third Sector. The old village houses have been demolished in Dudeşti in the 1960s and in Ceoplea in the 1980s. New blocks of flats are built instead and the former inhabitants of the villages reside there mixed up with the other citizens.

As a visible sign of the once existing village of Ceoplea one can still find there the old Catholic church, erected long ago by the local people. This is the place where the heirs of the settles still come to meet each other. Our interviewee Marku Dimitru[15] from Ceoplea told us that once it was an extraordinary experience to see on Christmas the local virgins in Bulgarian national costumes. As a result of her investigation done between 1993 and 1998 V. Vasseva finds that "the tradition for the virgins to wear Bulgarian costumes, dating back from the previous century, can only be seen on the

[12] V. Vaseva, *Kulturnata identichnost na balgarite katolitzi ot selata Coplia I Popesht-Leorden pri Bukuresht.* [The Cultural Identity of the Bulgarian Catholics from the Villages Choplia and Popesht-Leorden at Bucharest], in *Local Community*, Sofia, 2000, p. 58.

[13] *Geographical Dictionary*, II, 1899, p. 427.

[14] M. Mladenov, *op. cit.*, p. 31.

[15] Marku Dimitru; born in 1936 in Popeşti-Leordeni, Ilfov region; gymnasium education; between 1947 and 1951 he studied at Hristo Botev Pedagogical School in Bucharest; later he graduated a professional school for locksmiths and worked in an optical company in Bucharest; now in retirement; member of the Bulgarian Cultural Association in Romania.

https://biblioteca-digitala.ro

Christmas services. Many of those young ladies don't speak and even don't understand Bulgarian as it is spoken only at home by the elderly Bulgarian couples"[16]. Our interviewees told us that this tradition is no longer practiced.

Popeştit-Leordeni is now a town. On the place where once was the village of Popesht there are still preserved long houses typical for the Vallahian lowlands. They host the hairs of the Bulgarian Catholic settlers who had long ago come from the town of Svishtov. The old occupations in Popeşti typically included silkworm-breeding, milkman's trade and gardening, but they are all abandoned today. Part of the young generation works in the big plants of the Romanian capital[17].

Until the Second World War the basic occupations in the Orthodox villages of Dudeşti, Dobroeşti and Brăneşti were agriculture, gardening and animal breeding. The socialist period brought the collectivization campaigns which changed substantially the situation. The Bulgarians from those villages abandoned their traditional means of livelihood. Added factors in that respect were the processes of urbanization and the accessions of some of the villages to the near by capital. The Bulgarians began to live together with the Romanians and entered into mixed marriages with them. Gradually, the Bulgarian traditions, kept alive until the mid twentieth century, were forgotten.

According to our interviewee Genu Dimitru from Dobroeşti, traditional Bulgarian rites were performed and Bulgarian language was spoken in his village until the middle of the twentieth century. For Dudeşti and Ceoplea critical in that respect were respectively the 1960s and the 1980s when the old houses were demolished. The Bulgarians in the Orthodox villages celebrated many customs connected with Christmas, Midwife Day, Strict Shrovetide, *St. Trifon Zarezan's* Day and St. Lazarius Day. The peasants in Dobroeşti celebrated also St. Silvestre's Day and performed the *Peperuda* custom to secure rainfalls, while the settlers in Dudeşti made *Brezaia*. Old people still remember very well the comings of the Christmas carol singers and St. Lazarius Day maidens' going about the houses. Today only in Brăneşti has been more or less preserved the mummers' traditional redress at Strict Shrovetide. It is still performed there, although not as a rite, but as a carnival and the mummers (quite unlike in Bulgaria) don't go about the houses.

Our interviews with the inhabitants of the mentioned above villages clearly indicate that Bulgarian is spoken there only by the elderly generation. The middle aged generation typically understands Bulgarian but does not always speak it. This clearly indicates that the language has gradually been abandoned at home. Thus the younger heirs of the Bulgarian settlers have forgotten their ancestors' language. We were told that some can still understand it but can not speak it. Marku Dimitru told us that his daughter knows the language, but there is nobody to speak it to. Similar were the explanations which we got from our interviewees from Popesht-Leorden.

Our meetings with the people from Popesht-Leorden make us believe that they have preserved better the Bulgarian language. We personally met there a lot of

[16] V. Vaseva, *op. cit.*, p. 57
[17] *Ibidem*, p. 55.

https://biblioteca-digitala.ro

people who can speak Bulgarian. They were not only representatives of the elderly generation, but also in their forties and fifties, for example. We had the chance to talk to some people in the yard of the Catholic church and found that one of the reasons for the preservation of the Bulgarian language is the closed way of life of the Bulgarian Catholics. Added to that is their speaking the mother tongue at home. It has also to be taken into account that the Bulgarian Catholics continue to live in that same and unchanged part of the old village of Popesht, unlike in Dudeşti or Ceoplea. Some of the inhabitants of Popeşti told us that they have relatives in the villages of Dragomirovo and Oresh on the other side of the Danube and occasionally visit them[18].

The picture was quite different in Dobroeşti where the Bulgarian language has been already forgotten. Even the man who was said to be the one who knows it best is unable to speak it fluently. Genu Dimitru knows only single phrases in Bulgarian. He told us about the past of his village and about its feasts, but our colleague Armand Guţă has to translate his words into Bulgarian. A certain Bulgarian speaking woman from Dobroeşti joined the talk, but she happened to have come from Tulcea and to be married in Dobroeşti.

According to V. Vaseva "the time of the wars is critical for the integration of the Bulgarian Catholics in the Romanian nation" (Vaseva 2000: 63).This is also true for the Orthodox Bulgarian settlers. Our interviews clearly indicate that Bulgarian language and rites were preserved until the first half of the twentieth century. The following processes of unbanization and cohabitation resulted in the abandonment of the Bulgarian language at home when the mixed marriages started to prevail. This also resulted in the self-identification processes. The heirs of the Bulgarian settlers started to identify themselves as Romanian citizens, still remembering their Bulgarian origins[19].

[18] After 1878 when Bulgaria gained back its independence, and especially after 1880 when the Law for Settlement of the Under-Populated Regions was voted, there was a reverse migration process. The Bulgarians from Popesht-Leorden re-settled mainly in the newly found village of Dragomirovo near by Svishtov. There they formed a special "Bucharest" neighbourhood - cf. V. Vaseva, *op. cit.*, p. 57; M. Lalchev, V. Antonov, *Istoria na selo Dragomirovo* [History of Village Dragomirovo], Sofia, 1972, p. 14–28.

[19] S. Larionescu, 2006: Cartierul *Titan-Balta Albă. De la comuna Dudeşti-Cioplea la cartierul Titan-Balta Albă*, in *Relaţii de vecinătate în localităţi urbane din sudul ţării*, Bucureşti, 2006, p. 19–88.

See also: Miletich, L., *Staroto bulgarsko naselenie v Severoiztochna Bulgaria.* [The Old Bulgarian Population in North-Eastern Bulgaria], Sofia, 1902; Mladenov, M., N. Jechev, B. Nyagulov, *Bulgarite v Romania XVII–XX v. Dokumenti I materiali.* [The Bulgarians in Romania XVII-XX century. Documents and Materials], Sofia, 1994; Traykov, V., N Jechev, *Bulgarskata emigratzia v Romania XIV v. – 1878 godina i uchastieto i v stopanskia, obshtestveno-politicheskia i kulturnia jivot na romanskia narod.* [The Bulgarian Emigration in Romania XIV century – 1878 and its Participation in the Economic, Social, Politic and Culture Life of Romanian People], Sofia, 1986; Yufu, Z., *Proletni bulgarski obichai v selata Valya Dragului i Knyaja (oblast Ilfov) – Romania.* [Spring Bulgarians Rituals in the Villages Valya Dragului and Knyaja (Ilfov Region) – Romania. – Information of the Ethnographic Institute and Museum. Sofia, BAS, 1974; *Istorie, geografie, etnografie locală. Brăneşti'99.* Bucureşti, 2000.

https://biblioteca-digitala.ro

ROOTS, BRANCHES AND LEAVES. PERSONAL STORIES AND ETHNOCULTURAL IDENTITY

ARMAND GUȚĂ

During the last three years, between 2004 and 2007, together with my colleagues and with the full support of the "Marin Drinov" Institute of Folklore from the Bulgarian Academy of Science, we had the opportunity to search the Romanian folklore in the villages in which today resides many Vlachs communities. After we had reserched the northern and the north-eastern regions,we understood that the origins of the inhabitants from the villages spread between Timok and Silistra in northern Bulgaria are better revealed through the folktales. Between 2004 and 2007 we had researched 67 Bulgarian villages in which live Bulgarian citizens of the Romanian origins. What is important is that, the most part of the interlocutors are perfectly bilinguals (Bulgarian and Romanian), they do not even have schools and religious sermons in their mother language. Considering these facts they have access to Romanian and Bulgarian cultural expressions. During interviews they used different information in both languages. The Romanian cultural roots are preserved and orally transmited only. The information are inhereted and expressed at different levels, a personal one or groups of performers. Women are the best keepers of the traditional and folkloric heritage. About self-identification, through personal stories about the origins of the founders of the villages from the northern Bulgaria, there are several points of view.

So that, about the Ostrov village, people say that it was founded at the begining of the XIXth century, down in the swamp close to the Danube river, and it is parted in Vlaşka Mahala, Srbska Mahala, Bălgarska Mahala, Țiganska Mahala [Romanian, Serbian, Bulgarian and Tzigan district]. In 1962 the village had 6000 inhabitants, but in 2006 it had only 1890 inhabitants.Until the 1980 they had *Panair-festivals*, picknics together with the Romanians from Romania, they had a folkloric band which sung Bulgarian and Romanian songs, and Vlashki together with Romanian danced a great *hora*, and played football. This Panair begins on the 9th September every year and during three or four days they had a big fiesta. The founders of the Ostrov village were *Vlaşki i bejenții ot Balkana* (Romanians and refugees from the Balkan Peninsula: Macedonians, Shopanians, Hungarians, Turks, Bulgarians), after the families stories. The Mayor and other two old inhabitants told us that the names of the oldest families which still live in the village. Ivan-Florov, 78 years, born in Zagrajden, told us that his grandfather name is Stoian Florea and he came here after Russian-Turkish Balkan war. His grandmother name was

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, București, p. 75–82
https://biblioteca-digitala.ro

Pena Radu, and she had four daughters Rada, Maria, Marioara and Floarea. Together with her daughters she crossed on the ice the Danube river, during a hard winter. Rada, her eldest daughter came back in Gârcov-Olt, Romania. After three years my grandmother had married Pintoiev (Pinte) and she had two daugthers, Niculina and Ioana (midwifer, hamlet obstretix). "My grandmother spoke only Romanian language, and till she died, she didn't know one single word in Bulgarian language. Later, in 1969/1970, my grandmother traveled to Romania in his native village, and she wanted to drink water from her father fountain in Gârcov-Olt, Romania. After that, she came back in her village bringing a recipient with water from Gârcov. A week later when she finished drinking her father's home-water, she died at 99 years old. My father name is Arbore Mireo-Ivanov, closed relative with Paradelov-Pinţoiev family, because my elder sister has married with Radul–Pinţoiev". The story of Baikal village after the storyteller Ivan Ciuciumishev (Ionel Ciuciu) 80 years old is: "at the beginng in 1800, under the Turkish rule, the village name was Beshly, in 1878 the village name was Boieriu. The founders came here from Vlashka and Macedonia, and they were Romanian and Aromanian shepherds". All Vlashki-Romanian inhabitants from nothern Bulgaria have two names, the first one is Bulgarian (officially translated) and the second one is Romanian, exemple: Ivan Dinov Florov/ Ion Dinu Florea. In the monograph of the Hrlet village, [*Hrletz. Geografsko-istoriceski ocerki* – Hrletz. Geografical and historical sketch], Anghel Petrov gave us very interesting information about the founders of the village, in the chapter named *Mestonosi* [Tophonimy][1].

From the monographic study, Из миналото на Белене из древни времена до наши дни [*Iz minaloto na Belene (iz drevnata vremena do naşi dni)* – From the past of Belene (from antiquity until today)] wrote down by Todor Gheorghiev Gospodinov, in 1996, we might find interesting information about the first twenty Romanian families, mentioned in Bulgarian documents from 1680, after these, in 1721 there is another document mentioning that in Belene were 91 Romanian Orthodox families. How and from where had came here the Romanians? In the author's opinion we might know the truth only through political analysis of the situation from the southern Romania and northern Bulgaria which links the destiny of the two nations at that time. The missing links of the entirely chain of the recent history, ought to be searching on the archives from Istanbul and Ankara, officially opened in 1996[2].

The acculturation process of the Romanians in Bulgaria will continue because their contact with the present Romanian culture is not so performing. The absence of the educative and formative factors – the Romanian priests and

[1] Ангел Петров, *Хрлец. Геогрфско-исторически очерк*, Моравица, 1995, p. 11.

[2] Тодор Георгиев Господинов, Из миналото на Белене древни времена до наши дни, Свищов, 1996, p. 25.

See also: Dimitri, Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe (500-1453)*, London, 1971; Constantin Scorpan, *The Historical Encylopaedia of Romanian People*, Bucureşti, 2001.

https://biblioteca-digitala.ro

sermons, primary school teachers will lead to the loss of the expression linguistic mark. The Romanian-Bulgarian bilingualism is today predominant. The long absence of the Romanian language in the performance of the liturgy and in the education had negative influenced the evolution of the cultural and linguistic traditional expression. After the 1945, the economic factor, the industrialization and the migration toward towns, in searching for jobs, had accelerated the acculturation process of the Romanian group. We must consider that the demographic characteristics of this area, where the Bulgarian and the Romanian lived together have a descendant curve. After the Second World War, some traditional occupations disappeared and were replaced by several urban activities, and many inhabitants of the villages worked in towns. Many of the rural traditions disappeared or began to decline, because of the industrial civilization. The communication, within the rural culture, is suspended because the lack of the receivers. Only in Sofia was reopened in 2000 a Romanian school.The restrictive use of Romanian language, especially in the last five decades (since it is hardly an instrument of communication, especially for the young commuters employed in the factory and the neighbourhood, or for those who, through mixed marriages, moved to other towns or villages) is a process in full development even today. Through bilingual expression, both old and young Romanian have a well-outlined linguistic awareness, being able to prove in fact that to speak *vorbeshti rumâneshte*, means something totally different from to *govorish bugareshte* (Do you speak Bulgarian). What it is very important is that Romanian communities from southern Romania and northern Bulgaria call the Bulgarian population or of Bulgarian origins as Sârbi (Serbians).

In social communication both verbal and nonverbal (gestures, facial expressions, intonations, etc.) new codes appear. I approached the story telling as social communication developed on different levels, according to context, performers, receivers and channel used for sending the message. Nowadays, in Bulgaria, Romanians (Vlashi) have recognition only as cultural minority having sermon only in Romanian Church from Sofia but they do not have higher education and have only few magazines in their mother language. Young Romanians, understand their language but they speak with few exceptions, with difficulties, and one might say, it is necessary that the Department of the Romanians Abroad to sustain cultural projects in virtue of the rights of the state of origin. In the researched areas, the use of the minority languages differs from a locality to another, under the influence of the ethnic, demographic and historical characteristics. The socio-economic dynamics, interfering with those in Bulgaria, shape the linguistic option.

The Romanian collection of the narratives lacks and many of the famous local storytellers had disappeared. In the Romanian archives and especially in the archives of the Institute of Ethnography and Folklore until 2005 we have Romanian musical and narrative folklore, collected between 1929 and 1939, and 1993 and

https://biblioteca-digitala.ro

1999 but only from Vidin region. Decades ago, the Bulgarian field researches observed the disappearance of storytellers and music interprets, who possessed the traditional repertoires. The fairy tales were replaced by other narrative categories. Contemporary folklore adjusts itself according to the social reality within which the borders between rural and urban patterns and between majority and minority have been blurring, resulting the phenomenon of a homogeneous character. Nowadays, the folkloric fact it is also influenced by the mass media. During the last decades, the folkloric facts have been more frequently performed on stage, especially music, dance and customs on Pernik, Sofia, Varna. The specialists considered these forms of manifestation as aspects of the *folklorism*, a phenomenon that offers guide marks for the way in which traditions are preserved. In these situations, *the oral narrative repertoire* includes categories of traditional prose chosen by people. There are cases in which the narratives had learned from a member of the family and then told only by old people thus formal and informal attitudes being present: *family, neighborhood, friends, acquaintances, the space (on the village streets, in front of the house, in the churchyard) representing the private context of storytelling*.

The research had been focused on the narrative categories of the contemporary folklore, accounts about life experiences, and certain events: – personal tales (family narratives, melted in autobiographies, portraits); – oral histories; – oral diary (about the festival history); – memories (community histories); – legends.

The nucleus of these narrative structures is generated by events in the inter-war and after-war period. The referential frame of these texts belongs to the traditional collective memory. *The traditional narrative patrimony* is brought up-to-date together with *the moving toward contemporary storytelling*, which tries to preserve the local language.

Storytelling aims at shaping the individual and group personalities. This function is accomplished in the researched intercultural context, using specific means for recovery the identity. In the official context, both oral and written, the local idiom is valorized through narratives built in popular style. The private context belongs to the old people. Their memories and histories, comprise their life experience, narrative identities being related to the teller's individuality (age, experience, life), which synthesizes the local representations of the community. In the customs system one can notice an accelerated movement of the process who leads to disappearance, transforming or refreshment of the components.

The Romanian rural milieu in Bulgaria, it is strongly influenced by the contemporary life, and it was transformed from an autarchic society into a consumption one, in a few decades. Implicitly, innovation was stronger than tradition. These general tendencies of folklore are reflected by the decline of the local traditional repertoire of tales and legends, the maintaining of calendar and family (birth, wedding and funeral) traditional customs and the strength of instrumental music as compared to vocal music. Some of these features also characterize the local traditions of the Romanian communities from Bulgaria. The

https://biblioteca-digitala.ro

passing and calendar customs are still present but with multiple changes and adjustments.

Thus, the genuine folklore should be considered apart from the "consumption" folkloric forms, the latter being presented in shows, festivals, tourism or as a commodity having different functions and reconsidering its performance outside the context in which it was created.

On the other hand we analysed some of the customs and traditions which are still active in the researched communities, categorized according to the calendar cycle (children carolling, and to the family cycle – the wedding and the funeral). The fact that some folkloric genres and species are still maintained and preserved indicates a different communitarian attitude towards the importance given to the respective circumstance.

The fact that the festival had not performed in the above-mentioned period caused the disappearance or simplification of some elements. Thus, its dominant functions are entertainment and affirming the local identity. The dynamic of this custom raises the issue of the significance and importance of the creative act at the level of reorganizing the tradition, which put into circulation the basic motifs, slightly modified, together with new influences[3].

The Romanian communities from Bulgaria are under the influences of the socio-political changes dictated by the accession to the European Union. The native language is more and more taken into consideration, especially in those cultural and economic interference areas, such as the Euro-Regions. The local linguistic-identity mark was seriously influenced by the social context between 1945 and 2005.

On the other hand, the economic factors are very important for the cultural aspects. This field research wanted to *read* the identity of the Romanians from Bulgaria, at the level of attitudes, behavior and inherited cultural elements, observed in the civil society. The informants belong to the category of those who keep and perform folklore, and also receive and continue the local immaterial culture. The community as a source of collective and individual identity works through non-formal oral education, creating events for revitalizing the traditional symbols. After analyzing the cultural and ethnical value of the musical and dance shows, on the official ceremonies, we observed that traditional music and dances could be better preserve than narrations[4].

During the last three field researching between 2005 and 2007 we had discussesed with 179 informants from 44 villages and we are recorded 3896 minutes on tapes, represented by a huge and variate ethnologic material from 27 (Romanian) Vlashki villages. From the local bookshops we had buyed 20 local micromonographs in Bulgarian language and after we studied these, our final conclusions revealed that in over 90% from reserched villages the nucleus and the

[3]Authentic folklore group "Kalushari", Baikal, 2006
[4] Idem.

https://biblioteca-digitala.ro

founders of these villages were of the Romanian origins; many of the local toponyms confirm these historical and etnic facts. All the Vlachs-Romanian villages pass through an accelerated ageing and depopulation process, because of the economic recession caused by the youth who emigrate in Italy, Spain and Greece. What it is very alarming is that the best speakers of the Vlashki-Romanian language are the aged people between 60 and 80 years, they which have between 40 and 50 years understand very well Romanian language, but they speak Romanian difficultly, and they who had between 20 and 30 years, understand Romanian language difficultly and they don't speak at all Romanian. Hundreds of youngs people Vlachs-Romanian from Bulgaria came in Romania to study medicine, pharmacology, engineering and economy. Almost one third of them became Romanian citizens through marriage or settling here, trying to find jobs in their fields. The rest of them come back in Bulgaria, but a couple years they decided to immigrate in the big cities or emigrate in Canada and in the western U.E. countries hoping to find a proper job and to live a decent life. All young Bulgarians citizen of Vlachs-Romanian origin who emigrate in the western countries have the advantages of the Romanian language knowledge, shorting the time necessary to learn the Neo-Romanic languages. Couple of these informants told me that several men and women of Vlachs-Romanian origin knew Romanian citizens in Spain, Italy or Portugal, working together and even got married on to eachother. Another problem is represented by the unreal ethnic identity declaration, so that after the last census organized on 2001, only 10.556 Aromanians and 1.088 Romanians live today in Bulgaria[5].

The assuming of the ethnic identity it is very important for all the ethnic communities from Bulgaria, behind the several foreign denominations as Vlaks, Vlash, Aromanian, Megleno-Romanian is about Romanian cultural community's spreader in the Balkan Peninsula. Indeed, persons belonging to national minorities are a special categories of subjects, unified in a specific group by their ethnic origin. But, as to the rights that enjoy, they are the same with those recognized *erga omnes* by the international documents. Nowaday through several European Departments as European Commission for Democracy through Law, OSCE-HCNM and Revised Statute of the Venice Commission from the European Union which sets several official acts as: "The Declaration of the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities" also sets forth in each of the five paragraphs of article 4 the obligation for the States "to take measures where required to ensure that persons belonging to national minorities may exercise fully and effectively all their human rights [...] without any discrimination and in fully equality before the law", in fact the principle of non-discrimination. In addition, the Framework Convention for the Protection of National Minorities sets forth in the article 4 the obligation of non-discrimination

[5] *Diplomaţia culturală, Cooperarea transfrontalieră româno-bulgară* [Cultural Diplomacy. Romanian-Bulgarian Over border Cooperation] MAE, 2007, p. 2.

https://biblioteca-digitala.ro

of the State, which is correlative to a "right of equality before the law and of equal protection of the law [6]. High Commissioner Van der Stoel in his keynote address at the opening of the OSCE Minorities Seminar in Warsaw in 1994: "The existence of a minority is a question of fact and not of definition. (...) First, a minority is a group with linguistic, ethnic or cultural characteristics, which distinguish it from the majority. Secondly, a minority is a group which usually not only seeks to maintain its identity but also tries to give stronger expression to that identity". The official Statement: "Sovereignty, Responsibility and National Minorities" made by Mr. Rolf Ekeus, High Commissioner on National Minorities, added a new political dimension to the ideas expressed by the Venice Commission: "Education is a core element of successful social integration policies and can be a mean of promoting the diversity of cultural and linguistic experiences that make our societies such rewarding places in which to live"[7].

This problem of the role of the minority protection and of the place of minorities in the Future Europe is very much linked with of the result of the current debate on the relationship between European and national identity, and on the structure of the future Europe: a federation of nation-States or a Europe of (ethnic) communities or regions[8].

After the European Union integration of Romania and Bulgaria in January 2007, cultural, ethnic and economic problems will be realistic approached to reinforce the relationships between two countries and peoples. The native language is more and more taken into consideration, especially in those cultural and economic interference areas, such as the Euro-Regions. Several Romanian communities from south of the Danube river had fraternize with similar localities from Romanian counties: Dolj, Olt, Teleorman and Giurgiu, through programs of Euro-Regions cooperation.

For that nowdays work several Danube cooperation programs as:

"Danube 21" Euro-Region: *Transfrontaliers Association and collaboration Danube 21"* was signed on 18 January 2002, at Vidin, by the Mayors of the Calafat, Vidin and Zajcear. This region includes rural and urban localities, riverans to Danube from Romania: Calafat, Poiana Mare, Desa, Cetate and Ciupercenii Noi, from Bulgaria: Vidin, Rujniti, Macriş, Belogradcic, Lom, Kula, Dimovo and Novo Selo and from Serbia: Zajcear, Sokobanja, Kladovo, Bolivat, Kniajevać, Bor, Negotin and Majdanpec.

"Giurgiu – Ruse" Euro-Region: Founded through *The Convention* signed by the Mayors of the cities Giurgiu and Ruse on 23 April 2001, at Giurgiu, registred later on the European Council as Euro-Regiunea Giurgiu – Ruse and includes

[6] Besteliu-Miga, Raluca, Nastase, Adrian, Aurescu, Bogdan, 2003, *Protecting Minorities in the Future Europe, The Objective of the Protection/Equality of Treatment and Chances*, Bucharest, p. 62–66.

[7] *Ibidem*, p. 184.

[8] *Ibidem*, p. 219–220.

https://biblioteca-digitala.ro

Mairies of Giurgiu and Ruse and the nongovernamental organisation Energetic Municipal Agentie from Ruse, and have a population of 270,000 inhabitans. The Euro-Regions have a common Secretary Office and a Ecological and Health Commision which have trimestrial assemblence and analyses problems of the enviroment protection, human and animals public health, making proposals to local administrations authorities.

"South Danube"Euro-Region: Founded in March 2001, this Euro-Region includes Transfrontaliers Cooperation Association from Romania and Bulgaria. Romanian members are the Representatives of the Local Councils from: Alexandria, Turnu Măgurele, Roşiorii de Vede and Zimnicea Teleorman County, and from Bulgaria members are the Representatives of the Local Councils of the Association "Euro-region Dunav Jug". This Euro-Region has its center at Svishtov-Bulgaria.

"Danubius" Euro-Region: Founded in 2002, from the initiative of the County Council of Giurgiu and Ruse Mairy, Euro-Region Danubius is a Economic Association.

"Middle Danube – Iron Gates" Euro-Region was founded on 6 Octomber 2005, at Vidin, where had been signed *The Associate Agreement and Status Euro-Region "Middle Danube – Iron Gates"*, which include Mehedinţi county from Romania, Vidin from Bulgaria and Kladovo – District Bor from Serbia.

"Lower Danube" Euro-Region was founded on 15 November 2001 in Călăraşi, where had been signed *Accord concerning the Euroregion "Lower Danube"*, which include Călăraşi, Ialomiţa, Constanţa counties from Romania and Silistra, Dobrić counties from Bulgaria[9].

We observe the dispositions of the several Mayors from the Danube riviera to Danube Cooperation Process.

Informants: Petar Petrov, 56 years, Belene, 2006, 2007; Ilie Uceanov, 57 years, Belene, 2006, 2007; Ivan Ciuciumishev (Ionel Ciuciu) 80, Baikal, 2006; Marincu Petrov Popov, 75 years, Zagrajden, 2006; Ivan Zdravkov, 56 years, Zagrajden, 2006; Tereza Petrovna Naeva, 79 years, Leskovetz, 2006.

[9] *Ibidem*, p.1–23.

https://biblioteca-digitala.ro

GUNOIUL DE AUR

NICOLAE PANEA

Nevoia de a ridica rapid cartiere noi pentru a facilita migraţia demografică dinspre sat spre oraş a condus, în anii '970, la o monotonie arhitecturală şi la formalizarea excesivă a spaţiilor de locuit. Noile cartiere, care formează azi periferiile marilor aglomerări urbane ale ţării, au aspectul unui labirint de beton, unde, odată intrat, ca străin, ai mari probleme de orientare. Nu există repere real identitare, de multe ori, nici real topografice. Spre deosebire de zona centrală, unde casele au istoria lor, unde străzile confirmă această istorie, în zonele marginale, fără străzi numite, doar cu alei, spaţii de tranzit, fără instituţii ordonatoare, primărie, de exemplu, fără monumente, căci trecutul nu s-a desprins de prezent, se conturează un univers periurban ce-şi caută identitatea, ce luptă să-şi formuleze o mitologie capabilă să-l identifice, să smulgă trecutul din veşnicul prezent al locuirii. Folosim termenul *mitologie* în înţelesul particular de mod în care locuitorii trăiesc imaginea socială a raportului lor cu spaţiul de locuit[1].

În cazul acestor cartiere, o astfel de mitologie stă sub semnul negativului. Este gândită în raport de inconveniente: depărtare, inconfort, zgomot, violenţă, vulgaritate, viciu. Şi totuşi, o astfel de mitologie este singurul remediu împotriva non-spaţiului, aşa cum îl înţelege Marc Auge[2], un „loc antropologic vidat de tot ce are identitar".

Ce ar face Iason într-o asemenea lume, cum şi-ar impune el prezentul în faţa unchiului său, Pelias, pentru a construi un viitor doar pentru el? Toţi tinerii unor astfel de cartiere sunt un fel de Iason. Călătoria lor în prezent pentru a-şi ordona viitorul nu duce, însă, prea departe. Pentru ei, Colchida este între blocuri, iar de aur nu este lâna, ci gunoiul, căci una dintre primele lor călătorii în viaţă este spre platforma de gunoi: loc misterios şi lecţie de socializare. Terifiant prin dezordinea lui ca spaţiu exterior, necesar, însă, pentru menţinerea ordinii într-un spaţiu interior. Respingător prin murdăria lui greu mirositoare ca spaţiu exterior, încă odată, necesar pentru menţinerea curăţeniei spaţiilor interioare (locuinţa).

Simbol al inocenţei, lâna berbecului mitic este, în contextul informului, necunoscutului periurban, înlocuită cu gunoiul într-o centralitate simbolică determinantă şi într-o simbolistică a căutării iniţiatice reformulată. Iason, simbol al luptei împotriva banalităţii[3], şi-a schimbat, în noul context, ţinta căutării.

[1] Pierre Sansot, *Poétique de la ville*, Paris, Payot, 2004, p. 437.
[2] Marc Auge, *Non-Lieux*, Paris, Edition du Seuil, 1992, p. 100.
[3] Paul Dielh, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris, 1952, p. 171–182.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 83–87

https://biblioteca-digitala.ro

Gunoiul de aur. Prima lecție despre spațiu

Subliniam, într-un alt context[4], că „cea mai spectaculoasă resetare socială produsă de urban asupra unei categorii de vârstă sau profesională este cea pe care o resimte copilul. Într-o societate rurală, copilul este aproape inexistent ca actant social. Această realitate este generată de tipul de socializare pe care o comunitate tradițională îl aplică. Socializarea copilului într-un cadru tradițional rural urmărește inducerea de reguli sociale într-un ritm lent și într-o ciclicitate largă". Nu același lucru se întâmplă în cazul copilului ce locuiește în aceste cartiere periurbane.

Obligat să păşească singur în exteriorul apartamentului, copilul se naşte social. Locuința părinților săi, prelungire a uterului matern, reprezintă pentru el siguranța, protecția, căldura. Lumea devine o alternanță de înăuntru și afară, pe care copilul este obligat să o descopere repede.

Spațiile intermediare. Scara de bloc, curtea sau în fața blocului, subsolul blocului

Aceste spații aparțin tuturor locatarilor. Aici copilul poate observa diferențe și începe să conștientizeze că spațiul nu este omogen. Prima opoziție definitorie este cea dintre curățenie și murdărie (murdărie fizică, dar și verbală, vulgaritatea, sau comportamentală, violența), apoi cea dintre siguranță și nesiguranță. Spațiul interior al locuirii este sinonim curățeniei. Mai târziu va afla că această curățenie este generată de respectarea unor convenienţe; toate acele *ai voie* sau *n-ai voie* pe care le aude zilnic.

Murdăria lumii exterioare se instaurează atunci când aceste convenienţe sunt abolite. Primul efect pervers al acestei situații este acela că murdăria se insinuează atunci când „[...] regulile sunt lăsate deoparte de dragul prieteniei"[5]. Primele prietenii, mai precis, întovărăşiri, ca formă de cunoaştere şi stăpânire a spațiului exterior, aduc cu ele o realitate tulburătoare: amestecul paradoxal de siguranță și murdărie. Jocurile copilăriei sunt produsele și confirmă, la rândul lor, această realitate. Copilul înțelege că exteriorul este o lume a paradoxurilor. Este primul semn că o viziune despre lume începe să ia naştere.

Aceste spații intermediare sunt un amestec de curat și murdar, de siguranță și de nesiguranță, spații ale nimănui și ale tuturor, stau mult timp murdare, arată, în general, neîngrijite, sunt prost luminate, neospitaliere, adăpostesc certuri între locatari, devin loc de depozitare pentru unul sau altul, fără a se cere permisiunea celorlalți, sunt circulate de persoane necunoscute, chiar de animale.

Drumul spre şcoală. Prima căutare sau invazia paradoxurilor

Trecerea dintre spațiul privat spre cel comun și apoi spre cel exterior necesită un ansamblu de rituri (formalizări ale acțiunilor ordonatoare). Pentru copil, un

[4] N. Panea, *Zeii de asfalt*, Bucureşti, [Editura] Cartea Românească, 2001, p. 189.
[5] Mary Douglas, *Purity and Danger*, London/New York, Routlege, 2001, p. 7.

https://biblioteca-digitala.ro

astfel de ritual îl reprezintă drumul spre şcoală, şcoala devenind un corelativ al locuinţei: reguli şi siguranţă, curăţenie şi centralitate. Copilul parcurge zilnic acelaşi traseu, are acelaşi timp de plecare şi de sosire, întâlneşte aceiaşi actanţi, elevi ai şcolii, colegi de clasă, toţi poartă aceeaşi uniformă, toţi parcurg acelaşi drum către glorie. Acolo, însă, oricum, acesta este învăţat să gândească în termenii competiţiei, ai inechităţii sociale şi segregării, care vor avea repercusiuni asupra integrării şi a formelor concrete pe care aceasta le ia.

Evidenta diferenţă în achiziţionarea deprinderilor, cultivarea sensibilităţii şi cunoaşterea lumii conduce la spargerea unităţii iniţiale a clasei ca grup de interese în mici grupuri de egali ce se ierarhizează în timp şi între care se stabilesc relaţii de segregare ce contribuie la o socializare inegală. Pe de altă parte, celelalte moduri de segmentare a timpului îl acomodează pe copil cu o ciclicitate mult mai pronunţată şi, implicit, cu un ritm de viaţă mult mai alert, care îi pune alte probleme în gestionarea emoţiilor, şi acestea mult mai diverse decât cele cu care se confruntă un copil dintr-o societate rural-tradiţională. Această ciclicitate accentuată şi bine precizată, ca şi ritmul susţinut al vieţii, impun copilului un comportament inerţial, dacă nu chiar o rutină, din care el, practic, nu se poate desprinde, cu care se acomodează până la confundare, aşa cum comportamentul unui matur se modelează până la rutină în raport de meseria pe care o practică. Într-un cuvânt, societatea urbană face ca un copil să-şi trăiască copilăria ca pe o meserie.

Drumul spre platforma de gunoi. A doua căutare

Opusul drumului spre şcoală este drumul spre locul unde se aruncă gunoiul. Felul în care s-au construit aceste cartiere a făcut ca amplasarea platformelor să ordoneze spaţiul, să-l semantizeze printr-o centralitate evidentă. Pare chiar că în jurul lor se configurează o subsecvenţă spaţială, reprezentată de grupul de blocuri, că un astfel de spaţiu al murdarului identifică acea subsecvenţă a locuirii, un loc pe care nu te aştepţi să-l găseşti acolo. Teoretic, marginal, el se descoperă şi capătă sens tocmai prin centralitatea lui. Aşa cum Iason are revelaţia Colchidei, aşa platforma de gunoi îşi exercită inexplicabila forţă de atracţie-respingere asupra copiilor cartierului.

Existenţa unui astfel de spaţiu în centralitatea lui, asumat comunitar ca atare, îl convinge pe copil că are dreptul la murdărie aşa cum are dreptul la curăţenie, că a murdări înseamnă doar a trăi într-un alt fel, care poate fi la fel de bine acceptat chiar dacă este conotat negativ.

Contactul periodic al copilului cu un astfel de loc înseamnă o victorie asupra imediatului şi un fel de exorcizare, căci el vede cum la intervale aleatorii spaţiul murdar se curăţă pentru a deveni la fel de murdar în scurt timp. Copilul realizează aceasta ca pe o luptă între curat şi murdar, o înfruntare perpetuă care îl învaţă să ia în posesie spaţiul. Pricepe că efectele murdarului pot fi circumscrise unui spaţiu restrâns, fără valoare, contrar centralităţii sale. Învaţă să-şi stăpânească sentimentele.

https://biblioteca-digitala.ro

Noaptea, frica şi gunoiul. A treia căutare

Principalul sentiment împotriva căruia trebuie să lupte este frica, un „element esenţial al oricărei pedagogii iniţiatice"[6]. Stăpânirea lui înseamnă stăpânirea evenimentelor cotidiene, chiar a lumii. Pe de altă parte, „a-l confrunta pe tânăr cu o suferinţă deliberată, frica de a înfrunta întunericul, în acest caz, este o metodă de a testa resursele pe care grupul le cere de la el pentru maturizarea sa"[7].

Ieşind în întuneric, copilul se confruntă cu propria-i precaritate esenţială, se caută pe sine şi se impune pe sine spaţiului gol, imperceptibil din cauza întunericului, spaţiu pe care îl umple cu prezenţa sa, ocupându-l, nu doar în sens fizic, ci chiar militar.

Noaptea şi gunoiul devin două forme simbolice ale morţii, amestec de inform şi de impur, haosul suprem. Învingându-le prin impunerea simplei sale prezenţe, copilul înfăptuieşte un ritual de trecere, o iniţiere. Sensurile acestui ritual vizează relevarea adevărului privind existenţa ca o perpetuă ameninţare.

Violenţa şi vulgaritatea. Gaşca sau eşuarea corabiei Argo. A patra căutare

Scara de bloc şi gaşca

Oraşele ce au supravieţuit comunismului la noi au parcă aceeaşi configuraţie: o aglomerare de blocuri impersonale şi, de cele mai multe ori, inconfortabile, reprezentări arhitecturale ale unei imaginaţii stereotipe şi sărace. Scara de bloc este un microunivers ce se situează la limita dintre includere şi excludere, este o lume ce vrea să se legitimeze. Scara de bloc, formă tipică de asociere urbană, nu are personalitate urbană, este o poziţie într-o serialitate, este inclusă şi exclusă în acelaşi timp. Face parte dintr-un cartier şi se pierde în anonimatul acestuia, nimeni nu o percepe ca o individualitate şi, totuşi, aici trăiesc oameni care folosesc strategii de adaptare, de personalizare, ce se constituie într-o confruntare de ierarhii. Există o *ierarhie gerontocratică*. Bătrânii ţin minte începuturile şi amintirile lor devin sursă de putere, căci creează identitate. Amintirile lor se constituie într-un fel de istorie orală. Sunt familii întemeietoare care au privilegii în luarea hotărârilor, căci vechimea locuirii este una dintre formele de legitimare, au privilegii în împărţirea spaţiului comun (locuri de parcare, de depozitare), au privilegii elective în orice formă asociativă. Modelul unei astfel de ierarhii este copia fidelă a familiei patriarhale, în care patriarhul este *administratorul* patrimoniului familial. Există o *ierarhie a prestigiului social*. Cei care au cucerit lumea exterioară dobândesc

[6] David Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Metailie, 1995, p. 209.

[7] *Ibidem*, p. 210. Pentru bibliografia temei vezi şi: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont-Jupiter, 1990; Yankel Fijalkow, *Sociologie de la ville*, Paris, La Decouverte, 2005.

https://biblioteca-digitala.ro

drepturi. Succesul lor este garanția bunei gestionări a micii lumi a scării de bloc. Ei devin, automat, patronii unei clientele reduse, care speră să cucerească, la rândul ei, exteriorul. Această ierarhie nu o poate înlocui pe prima, se tolerează reciproc, uneori, colaborând. Modelul ei este cel al năşiei tradiționale. Există o *ierarhie a temerității,* de cele mai multe ori, impusă prin violență. Forma cea mai frecventă este gaşca. Organizare clientelară juvenilă, gaşca urmăreşte personalizarea spațiului, teritorializarea ca metodă de legitimare. Este un reflex de adaptare şi contracarare a lipsei de tradiție şi proprietate. Procesul psihotic de individuare nu are niciun sens în lipsa unei culturi a proprietății. Cartierele urbane sunt un fel de *no man's land* în care tinerii trebuie să rezolve lipsa unei moşteniri culturale ca formă de legitimare. Comportamentul lor este unul colonialist, care proliferează dreptul primului venit, al celui mai tare, al clientelei oneroase. Gaşca are şi un aspect inițiatic de tip *mannerbunde.* De aceea, de cele mai multe ori, funcționalitatea ei se bazează pe un continuu conflict cu lumea aşezată, ordonată, legitimată de funcționarea primelor două tipuri de ierarhii.

Concluzii

Întruchipare a murdăriei prin excelență, *platforma de gunoi* capătă o încărcătură simbolică în contextul procesului social şi psihic de apropriere a spațiului, de cucerire şi de marcare a lui, astfel încât individul să se poată simți în siguranță şi să capete repere cognitive. Paradoxal, un loc, aparent, fără valoare, devine esențial în procesul de inițiere juvenilă în context urban.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CARTIERUL – VEDETĂ A ETNOLOGIEI URBANE

PAUL P. DROGEANU

Istoria unei teme şi a unei crize

Crize şi urgenţe

Încă de la constituirea ei, etnologia şi-a depăşit izolarea academică, nu numai călătorind spre ancheta de teren, dar şi răspunzând în moduri extrem de directe unor comenzi politice şi sociale. Şcoala britanică şi cea franceză s-au implicat, pe terenuri coloniale, în documentarea şi sfătuirea metropolelor imperiale. La fel, Las Cases în documentarul scris pentru regele Spaniei.

Antropologului i s-a cerut explicit sfatul de către diverse puteri, pentru a cunoaşte *străinul şi marginalul* de neînţeles, pentru a fi dominat. Dozele de bune intenţii pavau iadul utopiilor şi imperialismelor. Raportul faţa de străin, fie el sălbatic sau ţăran, s-a transformat prin rafinarea tensiunii constitutive şi inerente. Iar atunci când tensiunea a devenit gravă, ea a apărut ca o criză. Sfătuitorul puterii metropolitane a inventat atunci *antropologia de urgenţă*, pe urmele *antropologiei practice*. (*Practical anthropology*: orientare a etnologiei britanice în încercarea de a sfătui puterea politică în raporturile ei cu comunităţile coloniale. *Antropologia de urgenţă*: concept al antropologiei culturale structuraliste, legat de procesul de dispariţie a culturilor săteşti sub influenţa societăţii, economiei şi culturii moderne scrise şi de tip urban.)

Dacă ne-am referit la o schimbare de obiective a etnologiei de la sat la oraş era pentru că în spatele ei se află aceeaşi încercare de gestionare a unei tensiuni acute, la contactul şi frontiera dintre economii şi culturi cu viteze şi norme constitutive contrastante.

Societăţile arhaice şi culturile primitive sau rurale au fost invadate, modificate şi duse spre extincţie de cele ale cuvântului scris, ale oraşului şi politicii. Acestea din urmă s-au simţit datoare să salvgardeze, să muzeifice, să transforme în patrimoniu definitoriu ceea ce distrugeau. Dar au rămas fascinate de un subiect societal diabolizat. Toată lumea cunoaşte *Infernul* lui Dante, prea puţini *Paradisul*.

Procesele de distorsiune şi criză pe care oraşul, devenit preponderent în societăţile cu etnologie, le-a scos la iveală l-au transformat, şi în ochii administratorilor direct răspunzători, şi în aceia ai etnologilor ce se simţeau răspunzători, în obiect de studiu interesant pentru o antropologie practică şi de urgenţă (preponderent materialistă şi marxistă).

Etnologia a fost o ştiinţă a *celuilalt* de departe, pentru că orice sat era departe de centru şi de cultura dominantă. Problema care se punea acum era cea a

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 89–99

https://biblioteca-digitala.ro

departelui de aproape şi conlocuitor; era problema concitadinului *de dincolo*, a exclusului, a marginalului.

Din ce în ce mai mult, oraşul ce aspira identităţi diferite apărea ca distrugător de identitate sau ca deturnător al ei.

De la naşterea formei urbane şi a diferitelor tipuri de oraş (Grecia epocii clasice, Evul Mediu european, Renaştere etc.), de la diferenţe şi continuităţi cu oraşul contemporan, problematicile urbane s-au îndreptat mai cu seamă spre temele eterogenităţii, ale segregaţiei, ale violenţei şi controlului social, ale organizării spaţiului şi construcţiei în sine. Tipul de identitate creat de diverse forme şi unităţi urbane a fost studiat mai întâi în efectele lui perverse şi de-abia mai apoi în ceea ce are el pozitiv şi specific pentru o cultură urbană originală.

Întrebarea cea mai frecventă pe care o suscită antropologia urbană este, deci, cea legată de natura exactă a obiectului de studiu. E oare oraşul un domeniu de studiu omogen şi e oare abilitată etnologia să studieze lumea modernă şi propria contemporaneitate?

Şcoala de la Chicago a studiat mai mult ceea ce era singular şi aparte în modurile de organizare a relaţiilor sociale orăşeneşti, decât ceea ce însemna normalitatea. De-abia în anii '30 va apărea o compensare în maniera sociologiei banalului urban, odată cu *etnografia* americanului mijlociu[1]. Şi această analiză are o viziune a oraşului care nu priveşte global, ci pe tipuri de unităţi constitutive. Diferenţa e că aceasta se îndreaptă mai degrabă spre cartierele producătoare de identităţi normale, decât spre cele producătoare de personalităţi accentuate negativ, numite şi *defavorizate*.

Cartierul rezidenţial şi mic burghez vs. ghetoul

Tehnicile pe care antropologia urbană emergentă şi le propunea pentru analizarea umanităţii produse de oraş erau, în viziunea lui R. E. Park[2], cele inspirate de ziaristică şi de ancheta de teren, pentru a furniza un model epistemic adecvat. Toţi aceşti cercetători au multiplicat studiile de caz, luându-şi drept obiective privilegiate diferitele comunităţi care compun mozaicul urban, fie că identitatea lor de grup era anterioară venirii lor la oraş, fie că ea fusese produsă de către contextul urban propriu-zis (marginali, proletari, bande de infractori etc.).

Alegerea ţinea în acelaşi timp de definirea „tradiţională" a subiectului standard al etnologiei, respectiv comunităţi cu morfologii precise, afirmându-şi valorile prin intermediul unor comportamente caracteristice şi stabile, cât şi de situaţia istorică specială pe care un oraş precum Chicago o avea în anii '20, prin concentrarea unor heterogenităţi umane şi comportamentale rar întâlnite pe terenurile clasice ale cercetătorului în ştiinţe sociale.

Atenţia se îndreaptă, de obicei, în antropologie, spre comunităţile locale creatoare de identităţi compatibile şi cu minim de posibilităţi de dezvoltare a unor tensiuni sociale, de regulă, satul şi „cartierele" lui. Pe terenul nou care este oraşul, cei de la

[1] Robert Lynd, Helen Middletown, *Ethnographie de l'americain moyen*, Carrefour, Paris, 1931.

[2] R. E. Park, E.W. Burgess, R. McKenzie, *The City Chicago*, The University of Chicago Press, 1925.

https://biblioteca-digitala.ro

Chicago au ales, în mod natural, ca unitate logică de studiu tot o comunitate de tip local, cu suportul ei spațial construit și cu cel comportamental, dobândit prin locuire.

De obicei, așezările, ca suport de comunități locale și de centre productive, se înfățișau etnologului sub un aspect preponderent echilibrator; acum e vorba – sub presiunea mitului orașului tentacular și a realului orășenesc evenimențial – mai ales de comunități locale a căror regulă mereu reconfirmată de teren este dezechilibrul, „dezrădăcinarea". Cel exclus se așază în centrul cercetării, iar străinul, ca aproape înstrăinat, devine emblema citadinului etnologiei urbane.

Inițial, această perspectivă de analiză s-a îndreptat spre modalitățile de adaptare ale unor grupuri și indivizi la contextul urban nou. Importante au fost: utilizarea spațiului, ocuparea unui teritoriu, definirea unui teritoriu.

Fie că e vorba de mobilitate sau de extinderea sferei rezidențiale, ocuparea și definirea teritoriului urban, așa cum a fost ea văzută de antropologi, s-a tradus prin: studii asupra cartierului, studii despre „satul urban", studii asupra ghetourilor.

În fapt, e vorba de mai multe culturi urbane, toate având însă ca bază cartierul, arie ce reda și reflecta cel mai bine ierarhiile societale în plan economic și politic. S-a propus chiar definirea relațiilor sociale urbane ca „impersonale, superficiale, tranzitorii și segmentare", tocmai plecându-se de la fascinația „cartierului malformat"[3].

La un moment dat, și lucrurile continuă și în etnologia contemporană, s-a impus silogismul, „lipsă de valoare culturală, egal urban, egal fenomene marginale și minoritare" – din punct de vedere etnic, religios, al vârstei, al sexului sau al clasei sociale. Implantările acestor minorități au ocupat pentru scurt timp prim-planul imaginii cartierului, în detrimentul producției originale și echilibrate de trăire, pe care această unitate și instituție o putea asigura.

Important în studiile actuale e faptul transformării cartierului, din segment, în instituție producătoare, nu de subculturi, ci de culturi, dacă nu compatibile, atunci măcar alternative.

„Orășenismul", ca mod de viață, e din ce în ce mai mult văzut ca o diversitate spațio-socio-culturală, având drept corolar în timp real, în durata extinsă, o unitate; invers decât un oraș rupt în bucăți. Ca parte, cartierul definește întregul printr-o multitudine de implicații compatibile și reciproc avantajoase. Etnologia orașului de azi îl contrazice, aici, pe Wirth[4].

Proiectul etnologic urban rămâne desigur impresionat de prestigiul întregului față de părți, dar se lasă sedus și de rolul unităților urbane specifice, atunci când definește global.

O amplă și fiabilă sinteză asupra cercetărilor de etnologie urbană din perioada sfârșitului de secol al XX-lea încearcă să facă un tablou sintetic al organizării raporturilor sociale orășenești și al fenomenelor specifice vieții urbane, văzută atât calitativ, cât și cantitativ. Astfel, antropologia urbană, luându-și ca subiect reacția unor comunități specifice acestui context cultural, a făcut

[3] L. Wirth, *The Ghetto Chicago*, University of Chicago Press, 1928.

[4] Idem, *Urbanism as away of life*, în „American Journal of Sociology", 44, 1938, p. 1–24.

https://biblioteca-digitala.ro

necesară apariția și colaborarea antropologiei politice și antropologiei întreprinderii, ambele privilegind studiul cartierului[5].

Orașul cartierelor și cartierul orașelor

Cartierele etnologiei

Aparent, includerea cartierului și a orașului în studiile de etnologie este legată de o modernizare a problematicii – nevoie reală a oricărei științe, dar care scoate la iveală un clivaj: orașul este emblema modernității, dar nu întotdeauna și cartierul.

Cartierele etnologiei, fie ele periferice sau incluse ca insule, istorice și nedotate infrastructural sau extrem de noi și greșite funcțional, au fost alese datorită faptului că se propuneau ca niște „cazuri" limită și au devenit subiectul unor studii de caz. Eșecul socio-cultural al cartierului actual (al «băieților de cartier», de ieri și de azi) a fost cel care a trezit interesul, mult mai târziu, succesele tăcute ale cartierelor cu locuire de tradiție. Studiile efectuate au demonstrat că, în agregarea comunităților și în producția identitară, unitățile mici sunt mai eficace, cu mult mai mare randament cultural – bun sau rău – decât cele mari, conform formulei: cartierul te definește mai mult decât orașul. Ele produc culturi atrăgătoare. Cartier bogat sau cartier sărac, cartier vechi sau nou, cu sau fără o anume istorie a locuirii locale... toate sunt definitorii pentru orașele ce le administrează.

Orașul cartierelor

Exemplu de caz: Parisul – creație urbană exemplară, conținând toate atracțiile, opozițiile și pericolele unei metropole perfect definite, pol al tuturor motivațiilor moderniste și al comportamentelor aferente: construcție identitară (am fost la Paris); context creativ al artelor și științelor, catalizator al actualității politice, sociale și economice.

El a căpătat numeroase embleme. Literatura despre Paris este uriașă, la fel și suma imaginilor lui. Mai mult decât simbolistică monumentală, impozantă și efemeră (căci adresându-se mai ales efemeridelor orășenești, acelor non-comunități ale grupurilor de turiști), Parisul trăiește și este trăit și studiat, se anunță lui însuși ca oraș al propriilor cartiere. În revista lunară, prin care primăria pariziană își informează concetățenii despre ce este important în viața metropolei, singura secțiune aparte și detașabilă, ca supliment, este un ziar al cartierelor.

Nu unul al arondismentelor, nici al stațiilor de metrou sau al monumentelor, sau oricum, nu în cea mai mare măsură! Articularea creativității comunitare, identitare și patrimoniale a unei sume de cartiere pare a fi importantă în definirea personalității orașelor europene și nu numai[6].

[5] V. Hannerz, *Explaining the City New York*, Columbia University Press, 1980.

[6] „Le Journal des Quartiers", 51/1995, Paris – Mini Journal.

https://biblioteca-digitala.ro

Avem de-a face cu traducerea în medie administrativă a unei realităţi specifice identităţii pariziene sau franceze, ce pune în evidenţă conceptul de *local urban*.

Atâta vreme cât trăieşte preponderent la nivelul identităţilor de grup restrâns, regionalul e mai important decât naţionalul şi cartierul mai apropiat decât oraşul. Felul de a deveni bucureştean sau parizian depinde de cartierele în care te-ai născut sau ai locuit mai mult timp. Aceasta pentru că ocaziile în care sunt solicitate nivelurile restrânse sunt mai frecvente decât cele generale: am ocazia să mă declar mai des ca fiind breton decât francez sau ardelean decât român, sicilian decât italian, ş.a.m.d.; la fel, să locuiesc în Belleville decât la Paris, în Ferentari ori Primăverii (de fapt, Jianu) decât în Bucureşti.

Din punctul de vedere al comunităţilor umane (societăţi, naţiuni, etnii, colectivităţi, vecinătăţi, familii), acceptarea, formarea şi administrarea cartierului din oraş s-a făcut pe căi şi în moduri diferite. La un moment dat, o comună peri-urbană, o mahala ori un mitoc, au fost acceptate şi incluse, cu toate păcatele şi calităţile lor, în structura urbanistică şi administrativă a oraşului.

Spre exemplu, ca propunere de studiu de caz: Şcheii Braşovului, ori comuna liberă Montmartre.

Şi satele au cartiere, din punctul de vedere al etnografiei aşezărilor. Dar, antropologic vorbind, planul satului e cel ce spune aproape totul despre cultura si viaţa celor care îl locuiesc (adunat, răsfirat, risipit).

În raporturile de autodefinire reciprocă, oraş–cartier şi cartiere–oraş (fiindcă nu există oraş cu un singur cartier), antropologia culturală, deci observarea structurilor comunitare, îl favorizează pe cel din urmă. Cel puţin în acest caz, cheile oraşului, înţeles ca subiect al unei locuiri culturale, par a fi cartierele, cu numele, istoria şi locuitorii lor.

Cartierul, ca deschizător de perspective asupra oraşului, a fost supus studiului şi a incitat la ameliorarea unor concepte-cheie ale etnologiei contemporane, cum ar fi cele de identitate, patrimonialitate, structură, local.

Ţesutul urban

Locuri şi nelocuri. Autentic şi legitimitate. Reţele, trasee şi situaţii comunitare

Antropologia urbană, ca şi alte discipline care trebuie să dea seamă despre instituţia polimorfă a oraşului, a trebuit să facă faţă contrastelor unor domenii aparent distincte şi a crezut uneori că nu-şi va putea transfera instrumentele conceptuale de la sat la oraş. Diversitatea situaţiilor nu infirmă totuşi probabila perenitate a unor scheme de organizare a discursului.

Pe primul loc se află noţiunea de *structură* şi modul cum ea dă un conţinut celor de reţea şi de ţesut urban.

https://biblioteca-digitala.ro

Se cunoaşte, spre exemplu, faptul că noţiunea de reţea permite să dăm seamă în aceeaşi măsură despre relaţiile dintre soţii unei familii londoneze dintr-un cartier obişnuit sau despre victoria în alegeri a unui candidat din Madhya Pradesh[7].

Văzut prin prisma *reţelei*, oraşul prezintă o permanentă împletire de reţele tari şi instituţionalizate, cu altele mai fluide, care permit iniţiativa locuitorilor. Atâta vreme cât este modelul privilegiat al unor atari interdependenţe culturale, cartierul se impune în antropologie ca un creator de *locuri*.

Ţesătura urbană, a planului global al utopiei administrative, se diversifică într-o multiplicitate de „petece din diverse materiale", un *patchwork* ce are credibilitatea unei pânze de Gustav Klimt. Lévi-Strauss vorbise despre culturile locale, primitive, sălbatice şi săteşti, ca despre culturi modelate ori modelatoare de „bricolaj". *Patchwork*-ul ar putea fi conceptul unificator al importanţei cartierului în antropologia urbană.

Această modalitate de a privi din interior imaginea de sus a oraşului apare în antropologie mai ales în legătură cu conceptul de *loc*.

Peticeala e o alternativă a ţeserii şi deci a reţelei. Dacă structura urbană e rezultatul unui ţesut, acesta este, etnologic vorbind, rezultatul încrucişării dintre o urzeală şi o bătaie. Urzeala ar fi reprezentată de constrângerile culturale, economice, politice şi istorice, ale construirii oraşului de către putere. Bătaia ar fi inventarea şi reproducerea, independentă, a locului urban şi a nelocului, de către libera practică a indivizilor şi comunităţilor locuitoare.

Locul, spre deosebire de întindere, povesteşte despre transformarea culturală suferită de spaţiu ca urmare a unei locuiri. Iar cel mai bun exemplu de autenticitate a unor locuiri în oraş pare a fi tocmai cartierul.

Urzeala instituţionalizărilor orăşeneşti poate da soliditate, însă normată şi confundabilă. Bătaia e cea care introduce culoarea şi inconfundabilul.

Sectoarele şi raioanele oraşului au de obicei numere, cifre romane sau arabe, cartierele au nume (poate, ca urmare a acestei contrastări, între războaie, sectoarele Bucureştilor aveau indici de culoare – sectorul de negru, de verde ş.a.m.d.).

În afară de reţele, antropologia a preluat din vechiul ei mediu de studiu, aplicându-l la oraş, conceptul de *traseu*. El determină frontiere şi locuri de schimb şi mai ales situaţii comunitare.

Ocuparea spaţiului, dar şi operaţiile de import-export ale tipului de locuire, sunt specifice proceselor de aculturaţie, îmbogăţesc reşedinţa şi dau un contur precis cartierului.

Oraşul are petice de locuri locuite, de locuri traversate şi de locuri vizitate. Locurile, reţelele şi traseele sunt autentificate de locuire şi de istorie, devenind în acest mod legitime.

Pe de altă parte, simplele locuri de traversare nu sunt trasee sau locuri de popas autentice. Din punct de vedere identitar, nici punctul de frontieră, nici

[7] E. Batt, *Family and Social Network*, London, [f.e.], 1957.

https://biblioteca-digitala.ro

aeroportul, nici gara, nici stația de metrou, tramvai etc. nu sunt decât non-locuri, ce nu au, deşi încearcă, creativitate identitară. Etnologia în oraş se deosebeşte de cea a oraşului. Ea este cea care vede mai bine proliferarea non-locurilor şi care propune, pentru a le deosebi de locurile autentice, legitime, conceptul de situație.

Dincolo de structuri şi rețele, situația de a locui defineşte urbanitatea, iar din acest punct de vedere, fericiți sunt cei care locuiesc un cartier şi nu un non-cartier. Absența conştiinței că o structură urbană ar fi cartier este un indiciu că legitimitatea şi autenticitatea acesteia sunt deficitare.

Locuirea ca valoare patrimonială

Sociologia fenomenelor urbane foloseşte uneori aceleaşi concepte ca şi etnologia, dar aplicându-le colectivităților lărgite şi nu restrânse, oraşului global şi nu unităților mici, legitimate organic si istoric. Atât specialiştii spațiului construit, cât şi cei ai spațiului locuit, utilizează realități transformate în concepte ale propriului discurs, cele mai frecvente fiind cele de oraş, cartier, locuință, piață, stradă, monument, servicii.

Ele se intersectează cu noțiuni analitice, precum utopia, urbanismul, centralitatea, periferia sau ghetoul. Modurile de ocupare a spațiilor mai sus citate, modurile de inserție în grila noțiunilor citate, contextualizează locuirea în tensiunile următoarelor opoziții (listă neexhaustivă): urban-rural, proxim-îndepărtat, locuibil-locuit, cetățenie – „oraşenie".

Tensiunile şi clivajele dintre fapte şi noțiuni cunoscătoare, productive şi non-productive, articulate în jurul cartierului, conturează o dominantă: un fel de interogare a cartierului şi de recompensare a lui (sau pedepsire), axiologică ori administrativă, în funcție de ceea ce s-a găsit vinovat sau nevinovat în funcționarea lui în slujba oraşului şi/sau a comunităților.

Modurile în care socialul produce oraşul sau oraşul produce un anumit tip de social fac parte dintr-un întreg discurs despre producerea locurilor şi evitarea non-locurilor.

Locuirea producătoare de locuri este principial văzută ca o practică creatoare de identități pozitive, deci ca fiind valoroasă şi aparținând patrimoniului cultural.

Cronologic vorbind, redescoperirea valorii şi reaproprierea vechilor centre, autentificate, datează de la începutul anilor '60. Mai multe mari oraşe europene încep să evidențieze atunci interesul pe care locuitorii par să-l aibă pentru vechile lor cartiere, să folosească numele lor în locul şi în pofida împărțirilor administrative carteziene, să le invoce în vorba şi fapta cotidiană. Se pare că această mişcare era o consecință şi o reacție la operațiile brutale de urbanism.

Dacă urbanismul s-a prezentat mereu ca filozofie practică şi ca utopie a soluției *deus ex machina* a urbanului global, singurul lui adversar, nu prea solid, dar tenace, a fost cartierul de tip tradițional (adică alcătuit ca o aşezare).

La ora actuală, există în spațiul european o mişcare socială, ce încearcă să-şi apropie producția de legitimități ale locuirilor, nu numai în sensul deciziei politice şi

https://biblioteca-digitala.ro

economice, ci şi în sensul în care acestea provin din încercările de construcţie identitară, puţin formalizate, ale locuitorilor oraşului. Interesantă pare a fi consecinţa: s-a înţeles că identitatea urbană locală nu e legată doar de ceea ce se ştia despre monumente, deci doar de noblețea memoriei, ci şi de întregul ţesut urban cu funcţie identitară. Se constituie astfel o temă în care antropologia se poate implica masiv: salvgardarea ţesutului urban patrimonial, înţeles prin prisma locuirii.

Încă din 1922, au fost create primele „zone de protecţie a patrimoniului arhitectural şi urban". Ele trec dincolo de anumite monumente şi fragmente spaţiale ale oraşului, care, prin valoare istorică, se includ în „trasee ale tradiţiei".

Odată ce oraşul devenise locul privilegiat al spiritului uman, el a fost preţuit ca o colecţie de monumente demne de a fi vizitate şi a început să se expună, să se transforme în expoziţie, pentru a se justifica în competiţia turismului industrializat. Nimic rău, turism se făcea şi în „Grecia secolului de aur".

Ceea ce este remarcabil în descoperirea pe care administraţiile sociale şi politice o fac prin intermediul antropologiei, este faptul că încep să fie atente, nu numai la fragmente şi obiecte, ci şi la structurări ale lor, de felul cartierelor. Oraşul, ca patrimoniu, devine nu numai un spaţiu al amintirii, ci şi unul al valorilor prezente. Ţesătura urbană este considerată a constitui sufletul aşezării, prin refacerea, reabilitarea şi protejarea vechilor cartiere[8].

Problematica identităţii grupurilor sociale care constituie populaţia urbană, devine atât de importantă, încât cartierul pare a domina oraşul, printr-un fel de răsturnare a raportului de forţe, la intersecţia tensionatelor lobby-uri ale cercetătorilor cu cele ale celor ce administrează şi speculează spaţiul urban. Fabricarea patrimoniului urban, administrativ şi conceptual, duce şi la tensiuni. Să fie ultimele tresăriri ale unei concepţii destul de vechi despre oraş, ce îl reduce la o sumă de echipamente şi funcţiuni şi care nu lasă loc pentru valorizarea unor culturi specific urbane ale producţiei identitare.

În mare parte a demersului său, etnologul se confruntă cu persoane care coexistă în spaţiu, timp, teritoriu sau reţea şi care împart un patrimoniu simbolic. Deseori, el este tentat să vorbească, din aceasta cauză, despre *tribul urban* sau despre *satul din oraş*.

Dar valorile pe care el le studiază aici, sunt decalate. Aşezarea rurală nu e numai o funcţionalitate prezentă, ci şi-a constituit valorile organic, liber şi legitim. În ceea ce priveşte cartierele, ele au fost, fie construite, fie recunoscute mai apoi, ca valori patrimoniale. Deci au fost produse şi transformate în locuri de locuit valoroase, fie de puterea politică centrală, fie de cea locală, a proprietarilor de drept şi a celor agreaţi de ei[9].

[8] F. Choay, *L'allegorie du patrimoine*, Seuil, Paris, 1992.

[9] G. Althabe, *Production des patrimoines urbains*, în H.P. Jeudi (coord.), *Patrimoines en folie* [f.l.], [f.e.], [f.a.]

https://biblioteca-digitala.ro

Centrul şi periferia

Puterea şi comunităţile. Rituri şi locuri de trecere şi locuire

Centralitatea este sinonimă cu puterea şi pare a fi întemeietoare în ocuparea spaţiului, atât în cultura rurală, cât şi în cea urbană. Diferă utilizarea ei, strategiile şi politicile faţă de comunitate.

Întemeierea unei aşezări are loc, la ţară, prin punerea unui stâlp sau a unei cruci, prin constituirea spaţiilor de comunicare cu transcendentul. Biserica şi cimitirul sunt speranţa şi modelul spaţiului de locuit, transformat în spaţiu comunitar. Atunci când cimitirul este exclus din centralitate, este semnul unei secularizări radicale a vieţii ansamblului de locuit (exemplu: cimitirul Inocenţilor, închis şi transformat în 1785 de către Ludovic al XVII-lea; înainte de Haussmann, Ch. Guillaumont făcea operă de urbanism utopic, ideologic, dar nespiritual).

Etnologia studiază constituirea şi transformarea identităţilor în culturile săteşti şi locale, prin prisma ritualurilor din ciclul vieţii (botez, căsătorie, înmormântare), ca iniţieri succesive de la o identitate la alta sau din ciclul calendaristic (sărbătorile de peste an), ca iniţieri şi accederi libere şi efemere în esenţialitatea comunitară transcotidiană.

Cartierele au asemenea locuri dedicate unei asemenea ordini spirituale, aflate dincolo de ordonarea administrativă.

În raporturile dintre puterea centrală şi comunităţile descentrate se schiţează un model al oraşului postmodern, ce pare să încerce a parafraza formula din secolul al XII-lea. Oraşul ar putea fi: „Sfera infinită al cărei centru e pretutindeni, iar circumferinţa niciunde".

Regăsim aici oraşul cartierelor, care presupune ca trecerile să devină adevărate rituri urbane de trecere, creatoare de urme şi loc, şi nu simple circulaţii producătoare de non-locuri.

Transformarea centrului oraşelor în emblemă patrimonială are legătura cu modelul oraşului-cetate, politică şi culturală. Dar e şi un patrimoniu greu de locuit, de altcineva decât de trecătorii grăbiţi care sunt turiştii şi funcţionarii culturali.

Locuibilul urban al marilor oraşe a fost împins spre periferie, o periferie favorizată sau defavorizată, dar niciodată aliniată. Cartierele populare ori rezidenţiale, mahalale sau grupările de vile şi-au putut păstra un urbanism în care patrimoniul nu este doar unul al zidurilor ce interzic afişajul, ci al curţilor, străzilor şi colţurilor de stradă, al locurilor de sociabilitate decise comunitar şi neautoritar.

Ochiul stăpânului şi ochiul străinului

Imagine şi identitate

Precum întreaga noastră civilizaţie, şi în calitate de suprem reprezentant al ei, oraşul a intrat într-o epocă în care identitatea e dată mai mult de imagine decât de ritual.

https://biblioteca-digitala.ro

McLuhan spera ca aceasta va duce la apariţia satului global, datorită extinderii comunicaţiei interumane şi interinstitutionale rapide, de la un simplu privilegiu al urban la nivelul întregii planete, recuperându-se astfel calitatea comunicării proxemice de tip rural.

În 1927, Le Corbusier lansa celebra formulă: „trebuie ucisă strada coridor".

Era, într-un fel, încă un atac la adresa cartierelor şi o condamnare a tot ce făcea bogăţia oraşelor, locuri de trecere şi locuri de sociabilitate fixă, ţesătura străzilor şi a pieţelor.

Când strada moare, deasupra ei se ridică ansamblurile dormitor.

E aici o ardoare ideologică, care transformă locuitorii în obiecte, fără alt sens decât cel îngăduit de formele la care sunt aliniaţi[10].

Spuneam mai sus că patrimonializarea oraşelor a început prin expunerea lor, printr-o voinţă de a se arăta în principal prin valorile monumentale, doar târziu redescoperind pe cele imateriale (precum variatele forme de locuire). Ochiul camerei de luat vederi este un ochi al străinului, şi a servit populaţia migratoare a turiştilor în căutare de identităţi prin corespondenţă (mai mult decât de admirabile mostre ale peisajului urban).

Mai târziu a intervenit şi ochiul stăpânului ţesăturii urbane, cel al stăpânului autentic, al locuitorului. Marcel Carné spunea în 1933: „S-a abuzat de anumite perspective asupra Parisului. De un Paris al cărţilor poştale ilustrate, cu Opera, Piaţa Concorde, Turnul Eiffel, Arcul de Triumf. Tot atâtea antene de contact cu restul lumii. Dar există şi inima vieţii multiple şi mereu reînnoite, care este cea a fiecărui cartier, a fiecărei case, a fiecărui colţ de stradă"[11].

Atunci când vrea să se simtă că e parizian, locuitorul mărturiseşte o clară negaţie a Turnului Eiffel, de exemplu, el trimiţând celor de acasă, de la ţară (*du pays*) fotografiile străzilor din vechile cartiere şi, mai ales, din cartierul său. La fel, lisabonezii nu te trimit să vezi şi nu se laudă cu urbanismul salazarist, ci cu săracul cartier Al-Fama. Ei văd şi imaginează o identitate de orăşean al cartierelor.

Povestirea cartierului

Orientări bibliografice şi de cercetare în etnologia urbană şi în valorizarea ei

Cartierul este o instituţie culturală şi ca orice instituţie culturală îşi constituie, îşi atribuie şi îşi promovează propria mitologie. Dintotdeauna, antropologiile culturale sau industriale, ale peisajului sau structurale, au notat, ca noţiune centrală, *mitul*, structurarea unei valori normative prin intermediul unei naraţiuni orale sau scrise sau desenate, ce conferă identitate şi legitimitate.

[10] R. Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, [f.l.], [f.e.], 1967.
[11] „Cené Magazine", 11/1933.

https://biblioteca-digitala.ro

Punerea în poveste a cartierului este ulterioară celei a oraşului[12], dar e cea dominantă azi. Ea se constituie din multiplele surse ale unor domenii diferite, mass-media, publicitate, promovarea turismului şi a micilor industrii artizanale şi de lux legate de el, administraţii locale, viaţă asociativă, societăţi academice, istorii de viaţă personale, şi stă la baza unei vaste şi atrăgătoare literaturi a cartierului orăşenesc şi a imaginilor sale.

Temele de cercetare antropologică se întreţes cu listele de titluri academice, memorialistice, de proză, de versuri...

Artele vizuale neortodoxe iau drept suport zidurile cartierelor, pentru dezvoltarea şi apărarea drepturilor lor (la fel, dar în alt fel şi plan, se desenează şi programele politice postmoderniste ale ministerelor oraşului ori ale societăţii civile).

Intervenţiile grafice, publice şi urbane, ale lui Nemo (Paris, 1982–1987, 1992–1996, 1998; Lisabona, 1995; Bogota, 1996–1997, 1998–1999; Medelin, 1997), s-au produs acolo unde „macaralele invadează cerul, excavatoarele zdrobesc definitiv urmele trecutului, betonul curge în valuri. Oraşul trăieşte, zidurile mor". În 1997, Asociaţia Franceză pentru Acţiune Artistică (A.F.A.A.), publica mărturia acestuia (de la Bogota): „De nu puţini ani, bombez zidurile marilor oraşe, estimând că sunt spaţii de colorat şi că este posibil să inversăm valul de îndurerare pe care starea lor dezolantă ni-l induce. În cartiere care suferă, sunt bolnave de ceva, dar care, în pofida tuturor agresiunilor, posedă încă o istorie şi vehiculează un mit. Sau în locuri ale oraşului ce au o înaltă valoare simbolică: Belleville, Ménilmontant, Pont de Crimée (Paris); Bairo Alto, Alfama, linia tramvaiului nr. 28 (Lisabona); La Candelaria, zidul Palatului de Justiţie de pe Septima, la circumvalara, la carrera 30, El Cartucho (Bogota)..."[13]

N.B. Documentaţia acestei prezentări de temă a inclus studii, articole, programe de cercetare şi de asemenea, documente birocratice privind modul cum sunt ele comandate şi folosite de diversele administraţii, preponderent europene.

[12] *Misterele Parisului* preced pe cele ale Belleville-ului, la fel cum, la N.T. Orăşanu, şi tot în secolul al XIX-lea, *Misterele Bucureştilor,* pe cele ale Mahalalei Antim.

[13] Nemo, 1993, *Belleville à murs murés*, VHS-PAL, 3'30'', Nemo productions, Paris; vezi şi Daniel Pennac, *Nemo*, Paris, Hoëbeke ed., 2006.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

VÂRSTE ŞI „PRAGURI" RITUALIZATE ÎN MEDII URBANE

NICOLETA COATU

Extensia câmpului de cercetare în spaţiul urbanului actual atestă faţete multiple ale ritualizării realităţii sociale, a segmentelor de viaţă privată şi publică. Pentru indivizi şi grupuri existenţa este un lanţ de dezechilibrări şi reechilibrări, de dezintegrări şi reintegrări, cu schimbări de status-uri, comportamente, moduri de gândire şi de acţiune. Întotdeauna – comentează cu deplină justeţe Arnold Van Gennep – există „noi praguri de trecut, pragurile iernii şi ale verii, ale anotimpului sau anului, ale lunii sau nopţii, pragul naşterii, al adolescenţei sau al vârstei adulte; pragul bătrâneţii; pragul morţii şi pragul vieţii de dincolo pentru cei care cred în ea"[1]. Raporturile sociale nu există fără rituri care să le dea sens şi viaţă, să le actualizeze, să le configureze şi reconfigureze permanent.

În *Studiul introductiv* la cartea lui Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere* (în traducere românească), impusă în perimetrul etnologic ca un studiu de referinţă, Nicolae Constantinescu – comentând modelul elaborat de autor între un nivel de generalitate şi unul aplicativ al variabilelor de obiectivare culturală – subliniază semnificativ permanenţa ceremonialurilor de trecere şi adecvarea acestora la segmentul existenţial: „Cât timp oamenii se nasc, se maturizează, se căsătoresc, fac copii, îmbătrânesc şi mor; cât timp oamenii dau examene de intrare în liceu şi la facultate, absolvă diferite trepte şcolare, se angajează să lucreze, satisfac serviciul militar, se înrolează în diferite organizaţii sau grupări socio-profesionale, politice, sportive; cât timp celebrează ciclurile naturale, începuturile şi sfârşiturile calendaristice; cât timp călătoresc într-o lume divizată, cu graniţe pentru unii bine păzite, cu puncte de control şi vămi, ei practică sau sunt supuşi, cu sau fără ştiinţa lor, cu sau fără voinţa lor, unor *rituri de trecere*. Între elaboratele culturale ale umanităţii, ceremonialurile de trecere se dovedesc a fi deosebit de persistente"[2].

Şi în mediile oraşelor – în plan restrâns, local sau extins, global – aceste praguri şi altele sunt marcate prin structuri ceremoniale adecvate conţinuturilor de viaţă şi mentalităţilor specifice urbanităţii moderne. În acest sens, atrag atenţia – într-o selecţie minimală – studii recente precum cele ale lui Pierre Bouvier, *Lectură*

[1] Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere* (traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu), Iaşi, Editura Polirom, 1966, p. 166.

[2] Nicolae Constantinescu, *Studiu introductiv* la Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*, p. 11.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 101–106

https://biblioteca-digitala.ro

„socio-antropologică" a epocii contemporane[3] şi, mai ales, *Les rites profanes*[4], sau cele ale lui Claude Rivière, *Structură şi antistructură în riturile profane*[5] şi Michèle Fellous, *Noi rituri de trecere şi ciclul de viaţă*[6]. Consacrând o analiză amplă structurilor rituale în referenţialul urban actual, Claude Rivière observă că ritul „recunoscut ca formă generală de manifestare a societăţii şi a culturii", în societăţile actuale „se eliberează din contextul religios în care era perceput în mod obligatoriu până atunci", rămânând „fără altă intenţie decât propria realizare şi fără a fi legat de un mit, ci doar de valori importante", aflându-şi „logica în propria împlinire", mulţumindu-se „cu intensitatea sa emoţională" şi legitimându-se „prin încântarea produsă de ritmul, simbolica şi înfăptuirea sa într-un cadru social care i-a elaborat secvenţele, codurile şi obligaţiile"[7]. Antropologul francez consideră că orice rit „atât profan cât şi religios, poate fi înţeles ca un sistem de structuri de acţiuni secvenţiale, de roluri teatralizate, de valori şi finalităţi, de mijloace reale şi simbolice, de comunicări printr-un sistem codificat"[8]. Încercând să esenţializeze substanţa „riturilor profane", produse în contextul societăţii actuale, antropologul francez le defineşte ca „un ansamblu de comportamente individuale [...] sau colective [...], relativ codificate, având un suport corporal (verbal, gestual, postural), cu caracter mai mult sau mai puţin repetativ, cu o puternică încărcătură simbolică pentru interpreţii lor [...], bazate pe o adeziune mentală, eventual neconştientizată, la valori legate de opţiuni sociale socotite importante şi a căror eficienţă aşteptată nu ţine de o logică pur empirică ce s-ar epuiza în instrumentalitatea tehnică a relaţiei cauză–efect"[9].

Generalizată printr-un impuls uman de structură profundă, ritualizarea trecerilor, a intrărilor şi, simetric, a ieşirilor în/din etape/vârste sociale este determinată de ponderea deosebită acordată simbolic începutului/noului şi, opozitiv, sfârşitului. În contexte instituţionalizate urbane, în structurile profesionale cu marea lor diversitate, paralel cu derularea activităţilor în conformitate cu codul oficial, se produc frecvent, într-un registru informal, ritualizări ale unor evenimente individuale/de grup, cu modele specifice consolidate repetitiv, într-un ritm al performării fixat prin tradiţie. Ritualizările în cadre instituţionalizate vizează un traseu complex al *intrărilor – trecerilor – ieşirilor*, fiind centrate pe simboluri relevante: *sfârşitul, pragul, începutul (primul/cel dintâi), noul.*

[3] Pierre Bouvier, *Lectură „socio-antropologică" a epocii contemporane*, în vol. *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană* (lucrare coordonată de Monique Segré, traducere de Beatrice Stanciu), Timişoara, Editura Amarcord, 2000, p. 19–30.

[4] Pierre Bouvier, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995.

[5] Claude Rivière, *Structură şi antistructură în riturile profane*, în vol. *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, ed. cit., p. 77–97.

[6] Michèle Fellous, *Noi rituri de trecere şi ciclul de viaţă*, în vol. *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, ed. cit., p. 157–170.

[7] Claude Rivière, *op. cit.*, p. 78-79.

[8] *Ibidem*, p. 79.

[9] *Ibidem*, p. 79.

https://biblioteca-digitala.ro

VÂRSTE ŞI „PRAGURI" RITUALIZATE ÎN MEDII URBANE

NICOLETA COATU

Extensia câmpului de cercetare în spaţiul urbanului actual atestă faţete multiple ale ritualizării realităţii sociale, a segmentelor de viaţă privată şi publică. Pentru indivizi şi grupuri existenţa este un lanţ de dezechilibrări şi reechilibrări, de dezintegrări şi reintegrări, cu schimbări de status-uri, comportamente, moduri de gândire şi de acţiune. Întotdeauna – comentează cu deplină justeţe Arnold Van Gennep – există „noi praguri de trecut, pragurile iernii şi ale verii, ale anotimpului sau anului, ale lunii sau nopţii, pragul naşterii, al adolescenţei sau al vârstei adulte; pragul bătrâneţii; pragul morţii şi pragul vieţii de dincolo pentru cei care cred în ea"[1]. Raporturile sociale nu există fără rituri care să le dea sens şi viaţă, să le actualizeze, să le configureze şi reconfigureze permanent.

În *Studiul introductiv* la cartea lui Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere* (în traducere românească), impusă în perimetrul etnologic ca un studiu de referinţă, Nicolae Constantinescu – comentând modelul elaborat de autor între un nivel de generalitate şi unul aplicativ al variabilelor de obiectivare culturală – subliniază semnificativ permanenţa ceremonialurilor de trecere şi adecvarea acestora la segmentul existenţial: „Cât timp oamenii se nasc, se maturizează, se căsătoresc, fac copii, îmbătrânesc şi mor; cât timp oamenii dau examene de intrare în liceu şi la facultate, absolvă diferite trepte şcolare, se angajează să lucreze, satisfac serviciul militar, se înrolează în diferite organizaţii sau grupări socio-profesionale, politice, sportive; cât timp celebrează ciclurile naturale, începuturile şi sfârşiturile calendaristice; cât timp călătoresc într-o lume divizată, cu graniţe pentru unii bine păzite, cu puncte de control şi vămi, ei practică sau sunt supuşi, cu sau fără ştiinţa lor, cu sau fără voinţa lor, unor *rituri de trecere.* Între elaboratele culturale ale umanităţii, ceremonialurile de trecere se dovedesc a fi deosebit de persistente"[2].

Şi în mediile oraşelor – în plan restrâns, local sau extins, global – aceste praguri şi altele sunt marcate prin structuri ceremoniale adecvate conţinuturilor de viaţă şi mentalităţilor specifice urbanităţii moderne. În acest sens, atrag atenţia – într-o selecţie minimală – studii recente precum cele ale lui Pierre Bouvier, *Lectură*

[1] Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere* (traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu), Iaşi, Editura Polirom, 1966, p. 166.

[2] Nicolae Constantinescu, *Studiu introductiv* la Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*, p. 11.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 101–106

https://biblioteca-digitala.ro

„socio-antropologică" a epocii contemporane[3] şi, mai ales, *Les rites profanes*[4], sau cele ale lui Claude Rivière, *Structură şi antistructură în riturile profane*[5] şi Michèle Fellous, *Noi rituri de trecere şi ciclul de viaţă*[6]. Consacrând o analiză amplă structurilor rituale în referenţialul urban actual, Claude Rivière observă că ritul „recunoscut ca formă generală de manifestare a societăţii şi a culturii", în societăţile actuale „se eliberează din contextul religios în care era perceput în mod obligatoriu până atunci", rămânând „fără altă intenţie decât propria realizare şi fără a fi legat de un mit, ci doar de valori importante", aflându-şi „logica în propria împlinire", mulţumindu-se „cu intensitatea sa emoţională" şi legitimându-se „prin încântarea produsă de ritmul, simbolica şi înfăptuirea sa într-un cadru social care i-a elaborat secvenţele, codurile şi obligaţiile"[7]. Antropologul francez consideră că orice rit „atât profan cât şi religios, poate fi înţeles ca un sistem de structuri de acţiuni secvenţiale, de roluri teatralizate, de valori şi finalităţi, de mijloace reale şi simbolice, de comunicări printr-un sistem codificat"[8]. Încercând să esenţializeze substanţa „riturilor profane", produse în contextul societăţii actuale, antropologul francez le defineşte ca „un ansamblu de comportamente individuale [...] sau colective [...], relativ codificate, având un suport corporal (verbal, gestual, postural), cu caracter mai mult sau mai puţin repetativ, cu o puternică încărcătură simbolică pentru interpreţii lor [...], bazate pe o adeziune mentală, eventual neconştientizată, la valori legate de opţiuni sociale socotite importante şi a căror eficienţă aşteptată nu ţine de o logică pur empirică ce s-ar epuiza în instrumentalitatea tehnică a relaţiei cauză–efect"[9].

Generalizată printr-un impuls uman de structură profundă, ritualizarea trecerilor, a intrărilor şi, simetric, a ieşirilor în/din etape/vârste sociale este determinată de ponderea deosebită acordată simbolic începutului/noului şi, opozitiv, sfârşitului. În contexte instituţionalizate urbane, în structurile profesionale cu marea lor diversitate, paralel cu derularea activităţilor în conformitate cu codul oficial, se produc frecvent, într-un registru informal, ritualizări ale unor evenimente individuale/de grup, cu modele specifice consolidate repetitiv, într-un ritm al performării fixat prin tradiţie. Ritualizările în cadre instituţionalizate vizează un traseu complex al *intrărilor – trecerilor – ieşirilor*, fiind centrate pe simboluri relevante: *sfârşitul, pragul, începutul (primul/cel dintâi), noul.*

[3] Pierre Bouvier, *Lectură „socio-antropologică" a epocii contemporane*, în vol. *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană* (lucrare coordonată de Monique Segré, traducere de Beatrice Stanciu), Timişoara, Editura Amarcord, 2000, p. 19–30.

[4] Pierre Bouvier, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995.

[5] Claude Rivière, *Structură şi antistructură în riturile profane*, în vol. *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, ed. cit., p. 77–97.

[6] Michèle Fellous, *Noi rituri de trecere şi ciclul de viaţă*, în vol. *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, ed. cit., p. 157–170.

[7] Claude Rivière, *op. cit.*, p. 78-79.

[8] *Ibidem*, p. 79.

[9] *Ibidem*, p. 79.

https://biblioteca-digitala.ro

Abordăm selectiv – din raţiuni analitice – o anumită structură socială, şi anume structura de învăţământ în care etapele determinate prin codul oficial-instituţional sunt marcate şi printr-un cod cultural-simbolic, prin ceremonializări colective ale intrărilor/ieşirilor din diferite vârste de studii, sărbătoarea consacrându-le sensul definitoriu al *deosebitului.*

Importanţa acordată *începutului* – „Numai prima oară contează", spune un proverb francez – „este universală şi se traduce pretutindeni, mai mult sau mai puţin evident, prin rituri speciale"[10].

Intrarea în fiecare secţiune de învăţământ capătă o pondere specifică în codul oficial, dar şi în „bucla" neoficială, informală, generată în interiorul contextelor formale. *Prima* zi de şcoală[11], *prima* zi de liceu, *prima* zi de facultate sunt marcate în conformitate cu reguli instituite de codurile oficiale, dar şi cu norme şi convenţii impuse de coduri informale care susţin ritualizări ale începutului unui nou segment de învăţământ.

Sintagma „balul bobocilor" care defineşte un moment ritualizat, al sărbătoririi debutului într-o nouă secţiune de învăţământ (preuniversitar şi universitar), include ca invariantă forma metaforizată „bobocilor", care conotează condiţia de novice şi treapta primară. Abordarea unui nou statut în structurile ierarhizate de învăţământ impune – conform tradiţiei bine configurate în medii urbane preuniversitare şi universitare – o desfăşurare sărbătorească, semnificând trecerea *pragului* spre un nou segment profesional. Ca şi în alte tipuri de treceri ritualizate, în medii urbane, sărbătoarea instituită sub denumirea de „bal", conturează comportamente individuale şi colective, implicând conlucrarea armonioasă a dansului şi a muzicii (adaptate opţiunilor, dorinţelor şi aşteptărilor segmentului de vârstă) cu forme adecvate de comunicare verbală (cu predilecţie din sfera anecdoticii) şi reprezintă o modalitate de agregare a „bobocilor" la noile forme de învăţământ, la noul statut şi la noul grup de elevi/studenţi.

Dacă intrarea în structura de învăţământ superior este marcată prin tradiţia sărbătorească a „balului bobocilor", simetric, sfârşitul segmentului de învăţământ liceal/universitar instituie autoritatea unei alte tradiţii, de încheiere a unei etape de studii, în vederea deschiderii unei alte etape profesionale şi de viaţă. Forma sărbătorească de la sfârşitul perioadei de studii liceale precedă forma oficială de închidere a etapei de studii, prin examenul de bacalaureat, iar cea de la finele perioadei de studii universitare este anterioară examenului de licenţă.

În general, sărbătoarea, cu caracter repetitiv, produsă în derularea generaţiilor, stă sub semnul unei logici interne proprii, implicând o anumită desfăşurare cvasicodificată în cadrul unui model care cuprinde: secvenţa pregătitoare; secvenţa propriu-zisă a derulării şi secvenţa postsărbătorească, cu impresii şi ecouri ale sărbătorii.

[10] Arnold Van Gennep, *op. cit.*, p. 154.

[11] Vezi Marie-France Doray, *Rituri familiale şi începerea anului şcolar*, în vol. *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, ed. cit., p. 131–156.

https://biblioteca-digitala.ro

Sărbătorirea încheierii etapei de studenție – asupra căreia insistăm ilustrativ –, reiterată anual de către fiecare generație de absolvenți debutează, în mod constant, cu un complex de acte pregătitoare privind: ordinea de desfășurare a tuturor evenimentelor, elaborarea și oferirea invitațiilor pentru profesori, cursul festiv, petrecerea la restaurant, activând de fiecare dată rolul unor „actori" principali aleși din grupul studenților.

Derularea propriu-zisă a sărbătorii include două mari subsecvențe, implicând evenimente ritualizate în timp, prin reluări anuale, cu fixarea și transmiterea modelului de la un grup de absolvenți la altul.

Cea dintâi subsecvență solicită desfășurarea în spațiul specific, universitar (spațiul unui amfiteatru), resemantizat în context sărbătoresc. Paradigma include, în ordinea producerii invariantelor: intonarea imnului studențesc (*Gaudeamus igitur*); cuvântul de început al unui cadru didactic universitar/al decanului, strigarea cataloagelor pe grupe de către decan/șeful de catedră; ținerea propriu-zisă a unui curs festiv, de către un profesor; alocuțiuni ale studenților; uneori, scurte texte comice alcătuite cu spirit inventiv de către unii absolvenți; alocuțiuni ale profesorilor, cu sfaturi profesionale și de viață adresate studenților; formule de urare; ofertă de flori pentru cadre didactice; poze făcute de studenți cu profesorii. Aceste momente secvențiale festive diferă sub aspectul conținutului propriu-zis de la o desfășurare anuală la alta.

Segmentele de cod oficial: strigarea catalogului și cursul universitar sunt simulate, preluate pentru valoarea lor emblematică și adecvate climatului sărbătorii. *Cursul festiv* – după cum se și numește – este un *altfel* de curs, având atributul *deosebitului* ca marcă a sărbătorii. Raportul profesor–studenți este unul mimat, scos din cadrele formalului, iar conținutul cursului, timpul afectat acestuia, ca și finalitatea lui se abat – prin convenția sărbătorescului – de la structura obișnuită a unui curs universitar. Cursul festiv este mult mai restrâns ca timp, cu elemente inedite, cu accente de umor, în funcție de gradul de imaginație al profesorului.

Tratarea cursului festiv ca un curs obișnuit corespunde unei disfuncționalități, unei necunoașteri sau neacceptări a convenției sărbătorii. Derapajul de la normele cutumei instituite generează intervenții de reglare a abaterilor, a excesului. Când un profesor prelungește excesiv o expunere lipsită și de elementul de surpriză care este așteptat în astfel de momente, atât de absolvenți, cât și de cadrele didactice invitate, el poate fi „sancționat" printr-o intervenție a unui student/a unui alt profesor, în scopul stopării devianței de la model. Deși poate produce insatisfacție profesorului vizat, intervenția de reglare a neconformității este apreciată ca necesară, fără a fi considerată o impolitețe.

A doua subsecvență de trăire solidară a închiderii segmentului universitar, cu schimbarea spațiului de desfășurare marchează apogeul sărbătorii – ca în multiple alte tradiții urbane – prin *petrecerea la restaurant*. Reuniunea cu muzică, dans și alte forme de comunicare sărbătorească este centrată pe comensualism, o masă în

https://biblioteca-digitala.ro

comun, cu caracter sărbătoresc, având întotdeauna o funcţie de integrare intragrupală şi de consolidare comunională. În riturile de *ieşire* a individului/ grupului dintr-un anumit segment existenţial, de părăsire a unui anumit statut, comensualismul întăreşte această trecere fixând un moment de solidaritate şi de relief afectiv.

Sărbătorirea evenimentului care punctează încheierea perioadei universitare se înscrie întotdeauna în registrul *deosebitului*. Sărbătoarea modelează spaţiul şi timpul (ziua consacrată acesteia) într-un sens calitativ. În ordinea ideală a sărbătorescului, toate aspectele comportamentale în relaţia absolvent-profesor, trec din sfera codului profesional-formal în cea a codului informal. „Actorii" – absolvenţii şi invitaţii lor, profesorii – îşi construiesc „un chip" împodobit, sărbătoresc, atât în sens fizic, cât mai ales spiritual. Orizontul interior al acestei ceremonializări conturează un grafic particular afectiv care implică o progresie a emoţiilor, de la momentul incipient al pregătirii la apogeul participativ în desfăşurarea propriu-zisă şi la o regresie treptată dinspre sărbătoresc spre cotidian (după momentul petrecerii la restaurant).

Segmentul postsărbătoresc este unul al rezonanţei afective, al rememorării, retrăirii împărtăşite, verbalizate a momentelor de bucurie ale zilei festive, prin schimb de impresii, opinii, motivaţii, prin comentarii cu manifestarea gradului de satisfacţie, conforme cu aşteptarea sau a unor insatisfacţii, în cazul unor disfuncţionalităţi produse.

Ceremonializarea ieşirii din vârsta/etapa importantă a studiilor universitare se produce pe fondul unei tensiuni interioare specifice rezultate din intersectarea sensului coeziv, de agregare a grupului în contextul imediat al sărbătorii, cu sensul proiectiv de dispersare, de rupere a liantului grupului, prin profilarea evoluţiilor individuale spre diverse profesii. Dar în ciuda acceptării fireşti, obiective a realităţii, această disipare a grupului percepută ca un minus, pe latura subiectivităţii afective, solicită o rezolvare găsită tot în sfera ritului. Se instituie, astfel, corelat, o tradiţie urbană, care neutralizează aspectul de ruptură la nivelul grupului, urmărind o continuitate de coeziune. Reîntâlnirile cu colegii de facultate, într-o derulare ciclică, de regulă la intervale de zece ani (cu unele variaţii, cu diferite motivaţii, în funcţie de opţiunea unor grupuri) au ca scop revitalizarea memoriei colective, legată de refacerea grupului, de permanentizarea identităţii acestuia.

Între sărbătoarea unică a încheierii etapei de studii (universitare) şi ciclul de reîntâlniri din zece în zece ani se creează o relaţie cu un dublu aspect: a. *aspectul intenţional*, exprimat în cadrul sărbătorii primare, de referinţă, de la sfârşitul facultăţii, în forme orale, dar şi în formulări scrise pe invitaţii, care proiectează primul moment de reiterare: „revederea peste zece ani"; b. *aspectul real*, al materializării în timp, într-un ciclu de ceremonializări mai amplu/mai restrâns, regulat/cu discontinuităţi în funcţie de opţiunile grupurilor, de forţa lor coezivă, de presiunea mai slabă/mai puternică a memoriei colective.

https://biblioteca-digitala.ro

Având ca referință sărbătoarea de încheiere a studiilor universitare, desfășurările ciclice ale reîntâlnirilor sugerează ideea de continuitate, în primul rând, prin felul în care este refăcut modelul de bază. Sunt reiterate, în esență, în ordine identică, aceleași evenimente (intonarea imnului studențesc, strigarea catalogului), cu unele adaptări impuse de trecerea timpului. Se menține relația cu spațiul emblematic universitar, cel al unui amfiteatru, cu transferul ulterior într-un spațiu de restaurant, pentru derularea petrecerii propriu-zise.

Producerea intermitentă (la 10 ani) a acestor „breșe" sărbătorești, care surprind periodic fiecare individ al grupului în anumite momente ale parcursului existenței, provoacă un liant comunicativ al narativizării, dezvoltat, în esență, în două registre: cel al amintirii cu întoarcere spre vârsta studenției și cel al dezvăluirilor reciproce ale împlinirilor/neîmplinirilor în viața privată și profesională. Sărbătoarea este, de fiecare dată, o punte spirituală între un trecut închis, dar reconstruit ca substanță a identității grupului, și un prezent care-i asigură vitalitatea și persistența.

https://biblioteca-digitala.ro

DINAMICA REPERTORIALĂ A UNEI LOCALITĂȚI DIN ARDEAL: VÂLCELE

MARIANA CIUCIU

Habent sua fata libelii

Cărțile își au soarta lor. Astfel și cartea lui I.G. Bibicescu, *Poezii populare din Transilvania*, care constituie tema analizei noastre, reprezintă, astăzi, o importantă sursă de referință pentru cei interesați să urmărească destinul unei localități, a dinamicii identității sale culturale și a locuitorilor ei, având rolul unui autentic document folcloric.

Vâlcele – comuna cercetată de I.G. Bibicescu

Localitatea Vâlcele, din județul Covasna, cu denumirea ungurească Elopotak, număra aproximativ 7000 de locuitori, în vremea în care I.G. Bibicescu a realizat culegerea sa de texte poetice populare. Situată aproape la jumătatea drumului dintre Brașov, capitala de atunci a comitatului Brașov, și Sân Georgiu (Sepsi Szent Georg), fosta capitală a comitatului Trei-Scaune (Haramszek), Vâlcele a fost vreme îndelungată o stațiune balneară apreciată și vizitată de numeroși români. Pe locul unde se află baia rece, numită Loboga, se afla o fântână de apă dulce făcută de un boier Brâncovean și lângă ea o cruce de marmură albă cu inscripție bilingvă în versuri, cu litere chirilice, săpate de-o parte și cu litere latine, în partea opusă, dar cu ortografie ungurească. Se mai afla și un cadru solar instalat de inginerul Oteteleșanu din Craiova, la vârsta de 69 de ani; cadranul arată ora 12 din zi și are o estetică deosebită[1].

În vremea când Bibicescu a vizitat localitatea, existau în sat două biserici: o biserică romano-catolică și o biserică ortodoxă. Biserica ortodoxă din sat este construită de fostul principe al Serbiei, Miloș Obrenovici, ca recunoștință pentru însănătoșirea sa. Pentru alegerea preotului rural care urma să slujească aici se aplicau mai multe criterii: să fie absolvent al gimnaziului de 8 ani, bacalaureat și să fi urmat 3 ani de curs teologic. Pe lângă salariu, preotul primea porumb de la 100 de familii și „veniturile stolei", adică 250 de florini pe an. Școala s-a impus ca o instituție-instrument de maghiarizare. În urma efectului legii maghiare din 1879, cuprindea un număr de 70 de elevi, cu vârste între 6 și 15 ani[2]. Învățătorul era plătit

[1] Ioan G. Bibicescu, *Poezii populare din Transilvania*, București, 1893, p. XIX–XXI.
[2] Vezi statistica prezentată de I. G. Bibicescu, în *op. cit.*, p. 22.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, București, p. 107–119

https://biblioteca-digitala.ro

cu 300 florini pe an, cereale şi mai primea un salariu pentru că era şi cântăreţ la biserică. Acesta, pe lângă gimnaziu, care dura patru ani şi trei ani de şcoală normală, trebuia să susţină şi un examen de aptitudine pentru a deveni învăţător[3].

Ca un reflex al rezistenţei etnice la procesul de asimilare culturală se justifică reticenţa populaţiei româneşti faţă de străini şi, mai ales, neacceptarea căsătoriilor mixte. Un aspect semnificativ al marcării distincţiei pe linie etnică este prezenţa semnului crucii pe casele româneşti. Pe de altă parte, o evidentă interacţiune etnică explică faptul că românii scriu şi vorbesc toţi ungureşte, iar maghiarii vorbesc şi scriu româneşte.

Ioan G. Bibicescu

Născut la 8 octombrie 1848 în localitatea Cerneţi, fosta capitală a judeţului Mehedinţi, azi devenită suburbie a municipiului Turnu-Severin, Ioan G. Bibicescu a urmat cursurile şcolii primare la Cerneţi şi Turnu-Severin, liceul la Craiova, iar studiile universitare le-a făcut, începând din anul 1870, la Facultatea de Drept din Bucureşti şi apoi la Paris.

După terminarea studiilor universitare, a lucrat mai întâi ca funcţionar (copist) la Primăria oraşului Bucureşti, unde l-a cunoscut pe C.A. Rosetti. Cu timpul, cei doi au devenit prieteni şi datorită ideilor comune, democratice şi patriotice pe care le împărtăşeau, Bibicescu a lucrat ca redactor la ziarul lui C. A. Rosetti timp de 12 ani[4]. Ca deputat, a militat în Parlament pentru o viaţă mai bună a ţărănimii aflată sub apăsarea feudală şi în acest scop a pregătit studiul intitulat *Cât sufăr ţăranii români, tocmeli agricole. Documente pentru parlament, culese şi adnotate* (Bucureşti, 1882).

În perioada Războiului de independenţă (1877–1878), I.G. Bibicescu a editat ziarul „Dorobanţul", în paginile căruia este elogiat comportamentul eroic al soldaţilor şi ofiţerilor români. Tot aici au fost publicate, în foileton, *Peneş Curcanul* scris de V. Alecsandri, *Radu de la Afumaţi* al lui D. Bolintineanu, *Lucrarea timpului* de A. Pann.

Ioan G. Bibicescu a colaborat şi la ziarele „Unirea" şi „Telegraful", a sprijinit financiar şi a publicat în „Familia" (Oradea), „Tribuna" (Sibiu), „Gazeta Transilvaniei" (Braşov), „Şezătoarea" (Fălticeni), implicându-se în mod special în bunul mers al acestora[5].

[3] *Ibidem*, p. 23.

[4] Octav Păun, *Un folclorist valoros: I.G. Bibicescu*, în „Gazeta literară", anul XI, nr. 19, 7 mai, Bucureşti, 1964, p. 2. Despre viaţa şi activitatea lui I.G. Bibicescu vezi şi: Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii româneşti*, Bucureşti, Editura Enciclopedică Română, 1974; *Corespondenţă*. Ediţie alcătuită şi îngrijită, studiu introductiv, note şi bibliografie generală de Virgiliu Tătaru, Drobeta Turnu-Severin, Editura Radical, 1996.

[5] I.G. Bibicescu, *Poezii populare din Transilvania*. Prefaţă de I.C. Chiţimia, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 7.

https://biblioteca-digitala.ro

Între timp, Bibicescu a ocupat diferite posturi importante. În 1879 a devenit consilier comunal al Capitalei, iar în 1883, locțiitor de primar. Tot în același an a cerut, împreună cu C.A. Rosetti, instituirea „colegiului unic", prin care un număr mare de „poporeni" aveau dreptul să ia parte la viața politică. La 16 noiembrie 1895 I.G. Bibicescu a fost numit director al Băncii Naționale, la 21 februarie 1914 a devenit viceguvernator al Băncii Naționale, iar la sfârșitul anului 1916 a fost numit guvernator, deținând această funcție până la 21 decembrie 1921. La 1 ianuarie 1922 a fost numit guvernator onorific al Băncii Naționale, păstrând acest titlu până la sfârșitul vieții. A murit la 3 martie 1924, la București. A vrut să fie înmormântat la Turnu Severin și fiindcă nu lăsase în urmă nicio avere, Banca Națională i-a îndeplinit această ultimă dorință[6].

Ioan G. Bibicescu a publicat numeroase lucrări referitoare la demografie, jurisdicție, economie etc., toate acestea demonstrând interesul pe care îl manifesta pentru problemele atât de diverse ale acelor vremuri, pline de evenimente semnificative pentru istoria României moderne. În acest sens a publicat, în 1880, o conferință care conține date prețioase despre *Mișcarea poporațiunii în România de la 1870 până la 1878*; în 1882 a prezentat, la Congresul de specialitate, un raport cu privire la chestiunile economice, pe care l-a tipărit, ulterior, în două broșuri referitoare la „embatic" și răscumpărarea lui. În ziarul „Românul" a apărut o lucrare dedicată convențiilor comerciale. Mai târziu, în 1898, Bibicescu a fost interesat de felul în care s-au desfășurat evenimentele anului 1848, în țară. În 1907 dezbate problema țărănimii și problema agrară, punând în discuție modul de încălcare a unor principii fundamentale din *Constituție*.

Personalitate complexă, caracteristică perioadei romanticilor pașoptiști prin patriotism, pragmatism și generozitate, I.G. Bibicescu a avut preocupări care l-au situat deasupra multor intelectuali ai timpului său. A fost profund interesat de orice sursă documentară (în limba română și în alte limbi) care completa informațiile referitoare la istoria și cultura poporului român. I. C. Chițimia aprecia acest interes special ca pe „o nobilă manie" a lui Bibicescu, întrucât cărturarul își cheltuia întregul venit pentru achiziționarea cărților. La sfârșitul vieții deținea o bibliotecă amplă, de 40.000 de volume, în care se aflau și cărți rare sau unicate, precum și manuscrise importante. (Între acestea se afla și un manuscris vechi cu cântece, din 1821, rămas de la Bizanțiu Densusianu din Măcelul Hunedoarei, semnalat pentru prima oară de paleograful și cercetătorul de documente mehedințene, cărturarul Gh. Ținică dela Turnu-Severin[7].) Pentru a intra în posesia acestor valori, Bibicescu a corespondat cu diverși anticari din străinătate. Și-a dorit să înființeze o bibliotecă publică în orașul său natal (cultura nu trebuia să se centralizeze numai la București) și la sfârșitul carierei donează întregul fond orașului Turnu-Severin. În 1921, cu

[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem*, p. 8.

https://biblioteca-digitala.ro

prilejul inaugurării bibliotecii, i se aduc mulţumiri pentru gestul său generos; biblioteca se va numi Biblioteca populară „I.G. Bibicescu".

I.G. Bibicescu a trăit într-o epocă în care se intensificau relaţiile şi colaborările între intelectualitatea ardeleană şi cea de dincoace de munţi. Existau graniţe politice care separau românii de dincoace şi de dincolo de munţi, dar cele culturale fuseseră desfiinţate în a doua jumătate a sec. al XIX-lea. Bibicescu a devenit un susţinător devotat al intelectualităţii şi al românilor ardeleni şi a înfiinţat Liga pentru Unitatea Culturală a Românilor, din care a făcut şi el parte.

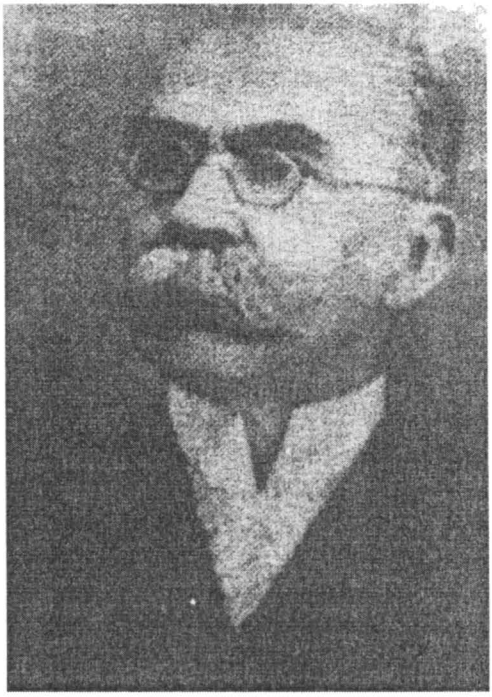
Pe lângă pregătirea de jurist şi economist, I.G. Bibicescu a excelat şi în domeniul publicisticii. În cadrul rubricii sale *De peste munţi,* susţinută în mai multe ziare, insistă în favoarea simţământului de solidaritate care trebuie să-i unească pe românii de pretutindeni. El a fost la curent cu mişcarea folcloristică a momentului, dar interesul pentru culegere nu a pornit de la preocupări strict folclorice; nu a cules folclor din regiunea sa, cum ar fi fost de aşteptat, ci a valorificat folclorul ardelenilor. Călătorea des în Transilvania şi lua contact cu oamenii de aici. În 1881 a poposit în localitatea Vâlcele (din fostul judeţ Trei-Scaune, azi judeţul Covasna), renumită pentru băile sale. Apoi a revenit în Vâlcele 12 ani la rând. El a observat cum tinerilor români li se inoculase prejudecata că erau mai frumoase cântecele ungureşti decât cele româneşti şi a văzut români care după vorbă şi înfăţişare păreau unguri: nu mai scriau româneşte şi nici nu mai purtau îmbrăcăminte românească. Cu durere a constatat că tineretul începuse să se înstrăineze de tradiţie, de obiceiurile, basmele, cântecele locale. Situaţia creată în urma politicii de maghiarizare a şcolarilor români l-a motivat pe Bibicescu să insiste şi să reuşească să întocmească una dintre cele mai valoroase culegeri de folclor care marchează un moment important în istoria folcloristicii româneşti. Într-o scrisoare către Arthur Gorovei, Bibicescu mărturisea: „Din ce am cules eu, am încă nepublicat şi voi căuta să-ţi trimit ceva, ce voi putea găsi. Aş vrea să se publice mai ales cântece româneşti scrise de fete române cu ortografie ungurească, aşa cum învăţase la şcoală. Aceasta spre a se vedea ce înrâurire a avut şcolarilor români maghiarizarea chiar acum vreo 30 de ani când culegeam eu"[8]. Şi pentru că l-am amintit pe Arthur Gorovei, nu putem să nu amintim prima publicaţie dedicată în întregime folclorului, revista „Şezătoarea", despre care Delavrancea avea cuvinte elogioase: „e mare şi românească, a contribuit în vremuri grele, la binecuvântata unire a tuturor Românilor prin strângerea laolaltă a creaţiunilor lor"[9] şi a făcut să se vorbească despre români şi despre creaţiile lor populare, pe toată suprafaţa pământului. De curând s-au împlinit 116 ani de la apariţia primului număr al revistei ce a dăinuit vreme de 37 de ani; putem spune că nu există aproape nicio lucrare în domeniul folclorului şi al filologiei apărută de la 1892 încoace, în care să

[8] *Scrisori către Arthur Gorovei.* Ediţie îngrijită şi introducere de Maria Luiza Ungureanu, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 74.

[9] Arthur Gorovei, *„Şezătoarea". Povestea unei reviste de folclor*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", I (1932), p. 36.

https://biblioteca-digitala.ro

nu fie citată „Șezătoarea", ca sursă de informație. În anul 1915, când revista era în al 23-lea an de existență, în volumul al XV-lea, tipărit parțial din fondurile Băncii Naționale al cărei guvernator era I.G. Bibicescu, apare publicat un basm cules de acesta de la Constantin Dumitru Fudulu, scris de I. D-tre, fără titlu. Bibicescu a alcătuit o culegere de basme adunate de la oltenii din Bucureşti, care, din nefericire, a ars, păstrându-se doar basmul publicat în „Șezătoarea"[10] şi cel publicat de Dumitru Stăncescu numit *Fântâna Stichişoarei*[11].



I.G. Bibicescu

După prima culegere de folclor realizată în Vâlcele şi în împrejurimi, Bibicescu a ținut, la 25 septembrie 1882, o conferință cu titlul *Poezia poporului român de peste Carpați*, în care evidențiază valorile descoperite la Vâlcele şi îndeamnă pe cei interesați să realizeze culegeri de folclor. Cu materialul adunat a întocmit un volum de poezii care a circulat întâi în manuscris, fiind folosit şi de Hasdeu în *Etymologicum Magnum Romaniae*, şi de Ionescu Gion în „Românul". Acest manuscris a fost cunoscut şi apreciat şi de către unii străini, înainte de a fi publicat.

[10] Arthur Gorovei, „ Șezătoarea", vol. XV, Fălticeni, Tipografia Iosef Bendit, 1915, p. 5.

[11] D. Stăncescu, *Basme culese din popor*. Ediție îngrijită, prefață, tabel cronologic de Iordan Datcu, Bucureşti, Editura Minerva, 1985.

https://biblioteca-digitala.ro

BIBLIOTECA
2323/III 1005

POESII POPULARE

DIN

TRANSILVANIA

De la lume adunate
Şi înapoi iar lumii date.

Institutul de Folclor BIBLIOTECA

https://biblioteca-digitala.ro

Nr. 192

LIGEI

PENTRU

UNITATEA CULTURALĂ A ROMÂNILOR

ÎNCHEIAT

ACEASTĂ COLECȚIUNE

https://biblioteca-digitala.ro

I.G. Bibicescu nu s-a mulțumit să publice numai ceea ce a cules la Vâlcele, ci a introdus în cuprinsul lucrării și variante obținute prin corespondență sau scoase din publicații periodice („Șezătoarea", „Gazeta Transilvaniei", „Tribuna", „Luminătorul"), care reprezentau alte regiuni ale Transilvaniei precum: Târnavele, Sălajul sau Banatul. Acest aspect motivează titlul dat colecției.

Inițial, scopul colecției a fost acela de a realiza o monografie folclorică a comunei Vâlcele din județul Covasna și de a demonstra însemnătatea poeziei populare românești. Monografia a fost realizată între anii 1881 și 1886 și conține 200 doine, 100 strigături, 17 colinde, 24 cântece bătrânești, 39 ghicitori, cântece de dragoste, de cătănie, de codru, cugetări, glume satirice, în total 462 de piese, ce relevă condițiile de viață și trăsăturile specifice ale românilor din Transilvania. În introducere, Bibicescu scoate în evidență sentimentul dragostei de patrie, puternic reprezentat în lirica ardeleană și bogat ilustrată și în colecția sa. După el, optimismul este o trăsătură dominantă a poporul român crede statornic în triumful binelui[12]. Culegătorul constată, în continuare, dezvoltatul simț estetic, cultul pentru frumos, la poporul român. Pe lângă aceste idei prezente și la scriitorii generației de la 1848, N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, Al. Russo, V. Alecsandri, Bibicescu afirmă: „cântecele populare sunt documentele vieții intime a poporului, paginile istoriei lui morale. Ele zugrăvesc și dau la iveală tainele inimii, precum și razele geniului, care diferențiază pe un popor de alt popor, vădesc firea lui de a gândi și chiar de a lucra, caracterul său"[13]. Antologia este închinată Ligii pentru Unitatea Culturală a Românilor. Colecția Bibicescu este de origine exclusiv țărănească.

Autorul a stimulat cu bani și i-a încurajat pe informatori cinstindu-i cu băutură pentru că, susținea el, amintindu-l pe poetul Horațiu, „băutorii de apă nu pot face versuri durabile". Vâlva provocată în lumea satului de banii pe care o informatoare în vârstă îi câștigase de la culegător pentru cântecele pe care le interpretase a produs efectul dorit de Bibicescu: tinerii satului, flăcăi și fete au început să-i spună și să-i scrie tot ceea ce învățaseră de la bătrâni, astfel încât culegătorul a trebuit să revină în localitate încă 7 ani, pentru a culege cât mai mult material.

Era singurul străin în cuprinsul băilor; se ivise ocazia și avea timp pentru a-și îndeplini dorința de a sta de vorbă cu sătenii români din localitate, pe care îi aborda cu diferite prilejuri: la horele duminicale, la sărbători, chiar pe stradă sau acasă la el, unde îi invita. Așa l-a descoperit pe Nicolae Dăndărău de la care a cules strigături de la horă, pe baba Nora, cea de la care a cules cântece și pe care Bibicescu o caracteriza în felul următor: „fusese în tinerețea ei una dintre femeile despre care cântecul popular zice: «Sub potcoava cizmei mele / Zace dracul și-o muiere»"[14]. Trăise, simțise, văzuse și știa multe, dar din nefericire își aducea aminte despre puține cântece pe care le mai și amesteca uneori, mai ales când era

[12] I.G. Bibicescu, ed. 1893, p. XXXIX.
[13] *Ibidem*, p. XXXI.
[14] *Ibidem*, p. XIII.

https://biblioteca-digitala.ro

întreruptă, până într-o zi când i-a propus lui Bibicescu să-i cânte. „Acum versurile mergeau ușor, înlănțuirea lor se păstra și baba Nora trăia tot ce cânta"[15].

Apreciind calitatea cântecelor culese de la informatoarea sa, Bibicescu face următorul comentariu: „Melodia aici pasionată, aici dulce, aici plângătoare și pururea melancolică avea accente atât de sincere încât nu puteai să nu fii mișcat"[16]. Frumusețea melodică, „farmecul cântecului duios pururea, trăgănat și dulce, cadențarea aci înceată, aci repede și grăbită dădeau expresia cuvenită sentimentelor ce descriau vorbele"[17] l-au făcut pe culegător să regrete că nu s-a priceput să culeagă și muzica acestor cântece. O altă bătrână numită Scurtu, care din cauza greutăților nu putea să-și interpreteze personal repertoriul, le-a învățat pe cele patru fiice ale ei cântecele știute, pentru ca acestea să le ofere, în final, culegătorului. Cea mai mică dintre fete, care abia terminase școala, neputând să le memoreze, scria cântecele și transmitea culegătorului. În felul acesta, Bibicescu a strâns caiete întregi cu cântece scrise de informatori. Culegând tot ce se știa în Vâlcele, Bibicescu i-a stimulat și i-a îndrumat să se reapropie de tradiția românească pe cei care, distanțându-se de aceasta, o ignorau nepermis de mult și nejustificat valoric.

Iordan Datcu apreciază că lui I.G. Bibicescu i se datorează înlocuirea sintagmei „culegător de folclor" cu termenul de „folclorist"[18].

Bibicescu nu a primit de la nimeni nicio recompensă materială, a făcut totul dezinteresat. Pragmatic prin formație, el a fost pasionat de folclor. A privit lucrurile din perspectiva unui outsider față de comunitatea cu care a lucrat, fiind, totodată, un insider al culturii românești. A fost un cărturar implicat, atașat de valorile culturale românești care a reușit să-și păstreze, în general, obiectivitatea în munca de culegere.

Informații și repertorii din Vâlcele în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor

Pentru a urmări dinamica creației folclorice și, implicit, a condiției creatorilor și purtătorilor creației spirituale tradiționale am folosit, alături de ceea ce este publicat în volumul *Poezii populare din Transilvania*, materialele publicate de culegător în timpul vieții în ziarele pe care el le-a subvenționat și pe cele aflate în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor rezultate din culegerile realizate în localitatea Vâlcele în anii 1968 și 1980. În a doua parte a studiului vom prezenta dinamica genurilor și speciilor care constituiau patrimoniul folcloric al locuitorilor din Vâlcele. Astăzi în Vâlcele românii au fost asimilați de maghiari, nu se mai cântă și nu se mai joacă românește.

[15] *Ibidem*, p. XIV.
[16] *Ibidem*, p. XV.
[17] *Ibidem*
[18] Iordan Datcu, *Dicționarul etnologic român*. Ediția a III-a, București, Editura Saeculum, 2006, p. 104–405.

https://biblioteca-digitala.ro

Culegerea din luna noiembrie, anul 1968, din localitatea Vâlcele, județul Covasna, a fost realizată de cercetătorii: Andrei Bucșan, Emanuela Balaci, Nicoleta Coatu și tehnicianul Eugen Iacobovschi și este înregistrată pe benzi de magnetofon cu numerele 3683–3684. Colecția cuprinde jocuri (cu diferite variante ale acestora) interpretate instrumental la vioară și saxofon, strigături, „chiote" cu următoarele denumiri: *Ardelenească, Fecioreasca, Ciobănească, Mânioasă, Brâul, Breaza, Sârba, Hora, Hora Miresii, Perinița, Căluşarul, Chindia, Fogașul*[19]. Un spațiu larg este rezervat liricii propriu-zise cu subdiviziunile ei: cântece de dragoste, dor și jale (*Trandafirii tăi, Toarce mândruliţo toarce, De mine nu m-ascund, Măicuța mea, Pădure, dragă pădure, Auleu, frate peline, Of, of, trece neica dealu, Am un bărbat lăutar, Cântă cucu-n par de viă, Cântec de jale, Trecui aseară pe strada ta*), cântece de cătănie (*Mai du-mă, Doamne,-n libertate, Mamă cărările mele, Trei stejari*), cântece haiducești (*Cântec haiducesc*)[20]. Există informații despre istoria întemeierii satului Vâlcele exemplificate printr-o baladă și o poveste[21]. Se regăsesc în această culegere multiple referințe cu privire la jocurile prezente în localitate, momentele când sunt performate și actanții acestora, timpul și spațiul reprezentând coordonate esențiale ale fenomenului coreic[22].

Informații despre jocul din Vâlcele:

[Când se făcea, înainte, joc?]

În toate duminicile, în zilele de sărbătoare.

[Dar în timpul anului, duminica se făcea?]

Da, se făcea în curtea primăriei sau în sala primăriei.

[De când nu se mai face joc în fiecare duminică, din ce an?]

Cam din '38.

[Acum când se face horă, unde se face?]

La căminul cultural care este înființat din '48.

[Cine angajează pe lăutari?]

[19] A.I.E.F., mg. 36838 I a, g, m, n,p; II a, b, h.

[20] *Ibidem*, mg., 3683 I a, c, d, e, f, g; II e, g, f, d; mg. 3684 I h; II b, c.

[21] *Balada satului Vâlcele* : mg. 3684 IIa

Era într-o vară, aduse păstori să păşunească oile boierilor, și ningea și ploua, vântul bătea și câinii lătra. Și pe dealuri, mai de aici colo, câte-o colibă. Așa s-a născut Vâlcele: n-avea cine să le lucre pământul și i-a adus să le muncească pământul, să le aibă grijă de vite. Lucrau la conac. Îi bătea cu biciul dacă nu lucrau toată ziua. Oamenii mergeau la lucru, două zile pentru ei, trei pentru boieri și-i dăsfăceau porumb în curte, îi cărau în pod, apoi veneau acasă la copii flămânzi. Așa a mers ani mulți de-a rândul până-ntr-o zi, când o casă, când alta....Vâlcele. Era sub asuprimea boierului Mihai Bică; avea stâne pe deal, când zbiera [...] tremurau toți că știau că-i adus de el. Îmbrăcau ce aveau. Și într-o zi s-au hotărât să nu mai lucreze pentru el. Și-au adunat oile și s-au suit pe deal și-au construit case și au fost liberi. Boierul îl găsești la Sf. Gheorghe. Azi toți îl scuipă că știu cât i-au asuprit.

Povestea satului Vâlcele: Mg. 3684 I j

A fost adusă populația de boieri, pentru că aici n-a fost populație și ca să poată să dea pământ să lucreze și să înceapă iobăgia. Fiecare țăran să lucreze după ordinul boierilor, după putință. Dacă aveai pământ mai mult, îți impunea patru zile de muncă pentru ei și restul ale țăranului. Dacă nu ajungeai la timp, căpătai două la fund. După ce s-a desființat iobăgia, atunci fiecare cetățean din Vâlcele care era agricultor și-a urmat meseria; alții a intrat pe la fabrici.

[22] A.I.E.F. mg. 3683 II i.

https://biblioteca-digitala.ro

Directorul căminului şi îi plăteşte din taxa care se plăteşte de fiecare om, de la 3 lei la 5 lei.

[Cum se cheamă, horă sau joc?]

Joc sau bal. Jocul se face ziua, iar balul sâmbăta şi duminica noaptea.

[La ce oră se strânge lumea pentru jocul de duminică?]

La ora 3 şi durează până se întunecă. Dacă vor să mai rămână, intră în cămin şi se transformă în bal şi joacă până dimineaţa.

[Cine cântă?]

Muzicanţii din Vâlcele sau din alte părţi, angajaţi.Cântă la vioară, saxofon, acordeon şi tobe uneori.

[Cine vine întâi la joc. Fetele sau băieţii?]

Băieţii. Joacă numai băieţii *Fogaşul, Sârba* până vin fetele, apoi o ia pe *Ardeleană* (în doi – fată şi băiat), *Horă, Breazâ, Sârbă, Tango, Vals*, iar cine ştie, *Twist* şi *Pinguit.*

[E vreo ordine precisă?]

În anumite ocazii este (la bal). La horă se comandă jocurile (directorul apoi şi băieţii după ce beau).

[La ce vârstă încep băieţii?]

La 16 ani.

[La ce vârstă încep fetele?]

La 15 ani.

[Este vreo regulă ca fetele să nu intre în joc până nu se mărită vreo soră mai mare?]

Nu.

[Joacă şi bătrânii duminică seara la bal?]

Da, după ce o iau la măsea (şi la 60 de ani).

[Cum se invită o fată?]

Se duce în faţa ei şi o întreabă: „îmi dai voie?". Se întâmplă şi când fata refuză, dar rar, la câţiva ani odată.

[Un băiat poate să cheme o femeie căsătorită?]

Da, dar cere voie de la soţul.

[Băieţii invită pe orice fată sau numai cu cine sunt vorbiţi?]

În cea mai mare parte numai cu cele vorbite, dar cheamă şi pe altele.

[Joacă un băiat şi cu două fete?]

Da, cu cea care vorbeşte şi cu prietena, dacă e în stare să joace cu două, că nu toţi ştiu să joace cu două. La sfârşit se termină cu ce se nimereşte, nu este un joc obligatoriu.

[Părinţii vin la joc?]

Vin şi ei, dar le mai lasă şi singure.

[După joc pleacă fetele singure sau cu bărbatul?]

Care are gagic, pleacă cu el, cine nu, pleacă cu cine-o venit (mamă, soră).

[Alte jocuri?]

Hora miresii, Perinița, Mânioasa.

[La o petrecere, vreun joc mai de râs?]

Nu.

https://biblioteca-digitala.ro

[Când se joacă *Hora miresii*?]

După ce vine de la biserică, în faţa căminului, chiar dacă nunta nu se face în cămin, pentru că este un loc mai mare.

[La Anul Nou se face vreun joc?]

Tot astea.

[Este vreo altă sărbătoare în timpul anului când se joacă un joc special?]

Nu.

[Când e ziua recoltei se face o cunună de grâu?]

Nu. Înainte nu se făcea jocul recoltei, acum se face.

[Se merge cu colindatul?]

Iarna băieţii mergeau la colindat, apoi jucau cu fetele la cineva acasă (toţi flăcăii se adunau şi învăţau colindele şi cu banii care-i strângea făcea bal cu fetele pe care le-a colindat). Aveau un jude, câşmar sau doi sau un bărdar (cu bastonul – să nu se împrăştie, ţinea ordine, cine nu asculta o încasa).

[Se întâmplă să fie mai multe cete?]

Nu, numai una de la 5 la 25 de persoane.

[Nu se făceau echipe să meargă în alte sate să dea reprezentaţie?]

Da, în fiecare an se mergea în comunele vecine. *Căluşarul* îl învăţase de la dascălul bisericii, era din Măieruş, dar nu se ştie de unde îl învăţase. L-au jucat o perioadă, apoi câţiva ani l-au lăsat, iar din '53 au început să-l joace din nou.

De la informatorul Sasu Ion ne sunt furnizate date despre haiducul Bălan: „S-a întâlnit la o fântână în Sân Crai şi a stat cu el de vorbă şi i-a cerut să-i dea apă. Era încărcat cu muniţie tot pieptu, şi avea armă şi l-a întrebat dacă e miliţie aici în comună"[23]. Prezent este şi basmul cu variantele: *Cenuşotcă, Vulpea şi peştele, Fata moşului şi a babei, Cu fata de împărat*[24].

Culegerea din luna septembrie, anul 1980, a fost realizată de către cercetătorii Speranţa Rădulescu, Eugenia Săndulescu şi de tehnicianul Eugen Iacobovschi, angajaţi ai aceluiaşi institut şi este înregistrată pe benzi de magnetofon cu numerele 5288–5291. Constatăm un număr substanţial de piese predominant lirice, ce sugerează că tema favorită a cântecelor populare este iubirea. Omul îşi cântă bucuriile la fel ca şi suferinţele. Fericirea, tristeţea, dorul, veselia sunt teme ale cântecelor înregistrate atunci[25]. Colecţia cuprinde un număr foarte mic de cântece

[23] A.I.E.F. mg. 3684 I k.

[24] A.I.E.F. mg. 3684 I h, i, l, n.

[25] A.I.E.F. mg. 5288 II a, b, c, f, h, i, l, m; mg. 5289 I a, c, g, h, i, j, m, n, p; II a,g, n, k, j; mg. 5290 I a, e, d, f, g, h, i, m, l, k, j; mg. II a, b, c, d, i, j; mg. I b, c, d, e, f: *După deal răsare luna, A zis tata cătă mine, La brăduţu din pădure, Sărac norocul meu, Am plecat cu coasa nouă, Bate vântu dorului, Inimioară, inimioară, Ce-o avea lumea cu mine, Patru boi leagănă carul, Ară badea sus pe deal, La douăzeci şi două iunie, Mărioară pentru tine, I-auzi valea cum răsună, Te-auzeam Gheorghe, de-acasă, Vară, vară, primăvară, Pe sub deal, pe sub pădure, Mult mă-ntreabă iedera, I-auzi mândro, cucul cântă, Trage bobii şi ghiceşte, Spune-mi, Leano, când să vin, Cine m-aude cântând, Nu te lăuda bogate, Colo-n vale-n grădiniţă, Eram tânăr ca frăguţa, Toată lumea-mi zice lotru, Întreabă-ţi, mândro, părinţii, Auzii o veste aseară, Am avut trei mândricele, Creşti pădure şi te-ndeasă, Ce vii, bade târzior, Copilul străin, Cine m-o fi pus pe mine, Seară bună şi m-aş duce, M-a urât bădiţă-l meu, Mai bine dacă muream, Alăturea de codru, Munte, munte brad frumos, Murguleţ, căluţul meu.*

https://biblioteca-digitala.ro

de joc: *Învârtită, Femeia care iubește, Badea-i dus la Rădăuți*[26]. Remarcabile prin realizarea lor artistică rămân, în culegere, cântecele de cătănie și de ocnă: *Lasă puşca ruginită, Spală mamă rufele, Puşcărie, puşcărie, Cântec de ocnă*[27]. Prezente sunt și romanțele populare și cântecele de pahar: *M-am născut într-un bordei, Cin' nu-i mâncat de rele, Bătrânețe, haine grele, Vreau să beau să cad sub masă, Cine-a pus crâşmuța-n drum*[28]. S-au păstrat colinde legate de contexte ceremoniale ale Crăciunului, implicit cu conținut religios: *Doi unchiași bătrâni, Sub cea poală de dumbravă, Noi umblăm și colindăm, La lină fântână, La o masă rotilată, Coborât-a Domnul sfânt, Coborât-a Dumnezeu, Zoritul, Și cu Sfânt Ioan* și *Mulțumire către gazdă după colindat*"[29]. Repertoriul folcloric local probează că s-au păstrat două colinde din vremea când a întreprins Bibicescu culegerea (aproape o sută de ani distanță) despre care el spunea că erau cântate de către țiganii greco-orientali și că erau mai melodioase: *Coborât-a Dumnezeu* și *Sub cea poală de dumbravă.* Părintele Moga presupune că ar fi fost adoptate de la românii care le-au părăsit, pentru că se considera o ofensă ca un român să fie colindat cu un colind țigănesc[30]. Foarte prețioase sunt cântecele tradiționale legate de unul dintre momentele de trecere importante din viața omului pe care îl constituie ritual de nuntă. De aici este înregistrat *Cerutul miresei*[31].

Baladele și variante ale acestora, care nu lipsesc în niciuna din colecții, sunt răspândite pretutindeni în țară: *Radu mamii, Volănaş* (Vălean)[32].

Prezența unora dintre produsele folclorice care reprezentau specii bine definite s-a diminuat, în intervalul acesta de timp de peste o sută de ani, până la dispariție, în vreme ce altele s-au dovedit a fi persistente, fiind conservate în circulația și performarea locală.

Urmărind dinamica genurilor, speciilor și repertoriilor vom constata că s-a păstrat un număr restrâns de piese ale liricii propriu-zise și are o bună reprezentare mai ales repertoriul de joc, cel despre care colecția lui I.G. Bibicescu nu ne oferă date semnificative. Pentru studiul unei comunități care a trecut printr-un proces de asimilare lingvistică în ultima sută de ani, conservarea, fie și sumară, a vechilor piese din repertoriile românești este deosebit de importantă. Dar cu atât mai valoroasă este culegerea realizată de I.G. Bibicescu care are, astfel, valoarea unui document unic ce probează originea română a locuitorilor din Vâlcele care astăzi nu mai vorbesc, decât sporadic, limba părinților lor.

[26] A.I.E.F. mg. 5291 I g, k.
[27] A.I.E.F. mg. I b, c, n, o.
[28] A.I.E.F. mg. 5288 II d; mg. 5289 II i, h; mg. 5290 I c, o, p; mg. 5291 I a.
[29] A.I.E.F. mg. II b, c, d, e, f; II e, f, g, h.
[30] I. G. Bibicescu, *op. cit.*, p. 223.
[31] A.I.E.F. mg. 5290 I b.
[32] A.I.E.F. mg. 5288 II e, g, j, n; mg. 5289 I k, Mg. II m

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ARTIZANATUL ŢĂRĂNESC ŞI IDENTITATEA ETNICĂ ÎN TREI COMUNITĂŢI SĂTEŞTI DIN BANAT, DOBROGEA ŞI TRANSILVANIA*

MARIN CONSTANTIN

În textul de faţă, ne propunem să evaluăm raportul dintre artizanat (ca formă de economie şi mod de organizare socială) şi identitatea etnică (în termeni de apartenenţă, sistem de valori şi reprezentări culturale) din trei regiuni reprezentative pentru pluralitatea etnică în România, şi anume Banat, Dobrogea şi Transilvania. Ipoteza noastră este că artizanatul oferă prin proprietăţile sale simbolice – de ordin tradiţional, artistic şi naţional –, reflectate în *materialitatea* artefactelor meşteşugăreşti, un domeniu relevant pentru înţelegerea ataşamentelor şi distincţiilor etnice, adeseori descrise ca *primordiale* şi *perene*.

Articolul nostru este o contribuţie la etnografia şi antropologia societăţilor ţărăneşti din România postsocialistă, de o manieră care îmbină perspectiva economică (în acest caz, artizanatul) cu perspectiva culturală (aici, identitatea etnică). Documentarea de teren a fost făcută în perioada octombrie – noiembrie 2007, în cadrul comunităţilor săteşti de la Corund (secui, judeţul Harghita), Cobadin (împreună cu Independenţa şi Fântâna Mare – turci şi tătari, judeţul Constanţa) şi Caraşova (croaţi, judeţul Caraş-Severin). Patru obiective au fost urmărite, după cum urmează:

(a) În ce măsură artizanatul participă la geneza şi articularea unei identităţi etnice (ca specializare individuală sau familială, asociere de tip *breaslă*, simbolism al artefactelor etc.)?

(b) Este apartenenţa etnică un cadru de monospecializare artizanală, iar policalificarea în meşteşuguri corespunde cu situaţii de convieţuire şi schimburi socio-economice interetnice?

(c) Se poate vorbi de fenomene de reafirmare, reificare sau revitalizare a identităţii etnice prin intermediul practicii meşteşugăreşti?

(d) Ce loc ocupă o anumită specializare meşteşugărească în ansamblul economiei, societăţii şi culturii unui grup etnic (caracterul dominant sau secundar al meşteşugului în economia locală, *câmpul social* de învăţare, practică şi transmitere a meşteşugului, prezenţa sau absenţa acelui meşteşug în istoria şi tradiţia grupului respectiv)?

* Articolul de faţă este un raport de cercetare rezultat dintr-un grant al Academiei Române (Contractul GAR nr. 220/2007). Munca de teren a fost realizată în colaborare cu Cristian Vereş (Muzeul Naţional al Satului „Dim. Gusti" din Bucureşti). Observaţiile şi concluziile acestui text, precum şi responsabilitatea asupra celor scrise, aparţin autorului.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 121–126

https://biblioteca-digitala.ro

Artizanat şi etnicitate în literatura antropologică

Potrivit mai multor autori, etnicitatea poate reprezenta un *constituent* în meşteşuguri din diverse arii etnografice, iar artizanatul poate reflecta apartenenţa şi interacţiunea etnică. Totuşi, *constituenţa* etnică nu este concepută şi activată invariabil de către artizani în cadrul polimorfismului lor meşteşugăresc.

În interpretarea lui Gheorghiţă Geană[1], cu Evul Mediu târziu târgurile populare din Carpaţi ar fi îndeplinit, pe lângă enculturare şi comerţ, şi funcţia de „reîntărire a etnicităţii" în grupurile de ţărani români ce aduceau cu ei obiecte cioplite în lemn şi unelte, ceramică, şi cojoace din blană de oaie. În Galicia, meşterii de *culeiros* (coşuri din nuiele, pentru culesul strugurilor) au dezvoltat „o limbă a lor, unică, numărând mai multe mii de cuvinte", ceea ce ar fi „reîntărit [printre ei] un simţ al apartenenţei şi coeziunii sociale"[2]. Artefacte pentru ţesut (precum vârtelniţa) conferă un „simţ al înrădăcinării" şi o „continuitate istorică" cu „bunurile strămoşilor", în districtul Sigtuna de la nord de Stockholm[3]. Meşteşugul împletiturilor din paie şi al lucrării de pălării din fibre vegetale este descris ca o „moştenire nativă", „neschimbată din secolul al XIX-lea", printre maghiarii din Szék, „una din ultimele lăcaşuri ale culturii şi modului tradiţional secuiesc de viaţă" din judeţul Cluj[4].

Femeile-meşteşugar din Guatemala, lucrând în cooperative şi conectate la comerţul internaţional, sunt descrise ca producând obiecte cu un „aspect distinct guatemalez", precum veştmintele *jaspe*[5]. În mod asemănător, barierele sociale dintre grupurile etnice din Nepal sunt „destrămate" o dată ce artizanii locali transcend în munca lor limitele de clasă, castă, şi etnicitate; „ţesutul nepalez de cânepă", ce este „greu şi dens", apare în acest caz contrastând cu „ţesutul de cânepă fin şi luminos al populaţiei Thai"[6]. În alte situaţii, artizanatul este văzut ca jucând un rol în mişcările de revitalizare culturală de tip „cargo-cult", precum în Chiapas (Mexic), unde ţesutul şi „portul tradiţional" ar „purifica" localnicii de „contaminarea cu [...] influenţe non-indigene"[7]. Autori ca L. Lackey[8] şi

[1] Gheorghiţă Geană, *The Carpathian folk fairs and the origins of national consciousness among Romanians*, în *Nationalities Papers*, 34, 1, 2006, p. 91–110.

[2] Anna, Champeney, *Ethnography in North West Spain. Peasant Crafts in Galicia: Present and Future*, în „Folk Life", 34, 1996, p. 83–91.

[3] Åsa Ljungström, *Craft Artefacts: Keys to the Past. Narratives from a Craft Documentation Project in Sweden*, în „Folk Life", 28, 1990, p. 75–89.

[4] Veronica Main, *„We are Born in Straw": Straw Plaiting and Hat Making in Transylvania*, în „Folk Life", 39, 2001, p. 75–90.

[5] Brenda Rosenbaum, *Of women, hope, and angels. Fair trade and artisan production in a squatter settlement in Guatemala city*, în *Artisans and cooperatives. Developing alternative trade for the global economy*. Edited by K. M. Grimes and B. L. Milgram, Tucson, The University of Arizona Press, 2000, p. 85–106.

[6] Rachel MacHenry, *Building on local strengths. Nepalese fair trade textiles* în *Artisans and cooperatives. Developing alternative trade for the global economy*. Edited by K. M. Grimes and B. L. Milgram, Tucson: The University of Arizona Press, 2000, p. 25–44.

[7] Christine Eber, *That they be in the middle, Lord. Women, weaving, and cultural survival in Highland Chiapas, Mexico* în *Artisans and cooperatives. Developing alternative trade for the global economy*. Edited by K. M. Grimes and B. L. Milgram, Tucson, The University of Arizona Press, 2000, p. 45–63.

[8] Louana Lackey M. 1988. *Pots and Pesos: Potters' Responses to a Changing Market*, în *Research in Economic Anthropology*, 10. Edited by B. L. Isaac, Stamford, Connecticut, JAI Press Inc., 1988, p. 257–266.

https://biblioteca-digitala.ro

M. Lynd[9] (2000) argumentează că marketizarea producției meșteșugărești în Mexic („ceramica Acatlán") și respectiv Guatemala (țesutul așa-numitei *cortes*, fustă în „stil tradițional") se petrece în cadrul tradițiilor culturale ale grupurilor etnice locale. Potrivit lui J. Henrici[10] (2003), etnicitățile andine sunt reprezentate deopotrivă în crearea și vânzarea de artefacte cum ar fi coșurile din nuiele, împletituri din lână, și ceramică (de pildă, așa-numita „ceramică Pisac").

Atunci când artizanatul transpune etnicitatea, relația sa cu piața este instabilă. Identitatea etnică poate fi conservativă în meșteșuguri, ca atunci când este asociată cu economia de tip barter printre olarii Kalinga din Filipine[11], ori pur și simplu „artificial creată", precum etnicitatea „Pomo" la grupurile de meșteșugari de coșuri, pe Coasta de Nord a Californiei, ca o consecință a contactului lor comercial cu colectorii albi ai unor asemenea artefacte[12] (Pryor, 1989). Ecuația dintre meșteșuguri și unul sau altul dintre sistemele etnice de valori nu este universal liniară, și, în orice caz, ea nu poate fi redusă la aceeași corelație deterministă după care meșteșugurile ar reifica etnicitatea sau grupurile etnice și-ar constitui ideologiile urmând „necesitatea" economică a meșteșugurilor.

Meșteșug și apartenență etnică la Corund, Cobadin și Carașova

În localitățile amintite, am intervievat un număr de 21 meșteșugari, dintre care 7 olari, 2 sculptori în lemn, 3 tâmplari, 2 cojocari, 1 dogar, 1 cusătoreasă, 1 țesătoare, 1 fierar, 1 curelar, 1 tinichigiu, precum și o familie specializată în prelucrarea de iască. Întrebările noastre au abordat *in extenso* (după modelul interviului de tip *istoria vieții*) mai multe aspecte privind biografia și activitatea meșteșugarilor amintiți. Astfel, am fost preocupați de modul în care meșteșugarii se raportează la tradiție (ca apartenență sau diferențiere și conceptualizare), precum și la arta populară (creativitatea artistică, dar și semnificarea meșteșugului și repertoriilor ornamentale utilizate). Alte întrebări s-au concentrat asupra cadrului familial și sătesc de practică meșteșugărească, ca și asupra relațiilor profesionale ale artizanilor cu centrul județean de valorificare a creației populare, cu muzeele etnografice și de artă populară, cu uniunile sau reprezentanții organizațiilor etnice minoritare și cu publicul comanditar pentru artefactele locale (turiști, vizitatori ai muzeelor, clientelă orășenească etc.). Am fost totodată interesați de adaptarea

[9] Martha Lynd, *The international craft market. A double-edged sword for Guatemalan Maya women*, în *Artisans and cooperatives. Developing alternative trade for the global economy*. Edited by K. M. Grimes and B. L. Milgram, Tucson, The University of Arizona Press, 2000, p. 65–83.

[10] Jane Henrici, *Non-governmental organizations and craft producers: exchanges South and North* în „Visual Anthropology", 16, 2003, p. 289–313.

[11] Mirian T. Stark, *Economic intensification and ceramic specialization in the Philippines. A view from Kalinga* în *Research in economic anthropology*, 16. Edited by B. L. Isaac, Stamford, Connecticut, JAI Press Inc., 1995, p. 179–226.

[12] John Pryor, *Market forces in the creation of Pomo basketry style and Pomo ethnicity*, în *Research in economic anthropology*, 11. Edited by B. L. Isaac, Stamford, Connecticut, JAI Press Inc., 1989, p. 181–216.

https://biblioteca-digitala.ro

actuală a meşteşugurilor din Transilvania, Dobrogea şi Banat la economia de piaţă (în comparaţie cu contextul socialist al cooperativelor de artizanat, de până la 1989), prin întrebări legate de statutul profesional al artizanilor, investiţiile lor în propriul meşteşug, paternitatea asupra producţiei artizanale, tipul de vânzare practicat etc. În sfârşit, am acordat o atenţie deosebită modului şi gradului în care artizanatul de la Corund, Cobadin, Independenţa, Fântâna Mare şi Caraşova reflectă sau dezvoltă (prin *materialitatea* obiectelor meşteşugăreşti) o simbolistică etnică asociată cu identitatea etno-naţională a localnicilor.

Prin prisma obiectivelor specifice precizate la începutul textului de faţă, relaţia dintre artizanat şi etnicitate reflectă următoarele particularităţi în zonele etnografice studiate.

(a) Artizanatul (ceramica, cojocăria, plus ţesutul şi prelucrarea lemnului, în raport cu care celelalte meşteşuguri abordate au o pondere scăzută) este un factor important de afirmare a identităţii etnice, cu menţiunea că o afiliere de acest fel este circumscrisă altor forme de adeziune sau integrare socială. Un exemplu relevant aici îl constituie Asociaţia *Eletfa* („Pomul Vieţii"), compusă din 20 de meşteşugari maghiari ca *grup profesional* mono-specializat (olărit), fără ca acesta să exprime o subordonare faţă de simbolistica sau ethos-ul etno-naţional maghiar sau secuiesc. Trei dintre membri asociaţiei amintite (unică la Corund) realizează şi piese ceramice cu însemne etnice (de pildă, steagul Ungariei sau stema ţinutului secuiesc), însă opinia curentă a meşteşugarilor locali este că atare artefacte sunt cerute de clientelă (= fac obiectul unor comenzi), mai degrabă decât să reprezinte o *ofertă* preexistentă pentru public. În contextele turco-tătar şi croat, definirea identitară a meşteşugarilor intervievaţi se face în primul rând din perspectiva religiei locale (islamică şi, respectiv, catolică); o asemenea definire nu exclude materialitatea artefactelor – decoraţia în lemn, la turci, sau ţesături cu însemne religioase, la croaţi) – însă textele şi ritualurile specifice celor două religii sunt preponderente ca forme de expresie a apartenenţei de grup.

(b) Identitatea etnică (secuiască-maghiară, turcă, caraşoveană-croată) comportă, aşadar, şi o dimensiune meşteşugărească, cu grade diferite de deschidere/închidere în raport cu alte naţionalităţi. Olarii maghiari răspund în egală măsură unor comenzi din partea turiştilor conaţionali şi unor clienţi români; totodată, deşi există din 2007 un târg de meşteri populari la Corund, artizanii locali iau parte şi la târguri meşteşugăreşti organizate de muzeele româneşti, la Sibiu sau Bucureşti, sau la târguri cu reprezentativitate regională a unor tradiţii româneşti, precum *Cocoşul de Horez*, sau *Cucuteni 5000*, de la Iaşi). La Caraşova, în schimb, productivitatea artizanală locală (atât cât aceasta mai poate fi documentată în prezent) se adresează, în ceea ce priveşte vestimentaţia populară, doar celor „şapte sate croate" din zonă (Caraşova, Clocotici, Iabalcea, Nemet, Putnic, Rapnic, Rupac). Prelucrarea lemnului (mai ales în cazul mobilierului modern) nu are însă – la Cobadin şi la Caraşova – doar o clientelă din rândurile grupurilor etnice respective, fiind căutată deopotrivă şi de români sau alte naţionalităţi. (Corund nu oferă un

https://biblioteca-digitala.ro

context de conviețuire interetnică, fapt ce nu permite o evaluare a raportului dintre polimorfismul meșteșugăresc și eventuale schimburi socio-economice între grupuri etnice diferite. Cobadin și Caraşova, pe de altă parte, sunt comunități populate și de alte naționalități, ceea ce creează un cadru de conlucrare și interpendență între locuitori, dincolo de specificitatea lor etnoculturală, inclusiv meșteșugărească.)

(c) Situația actuală a artizanatului grupurilor etnice minoritare relevă, în numite cazuri, contribuția meșteșugurilor țărănești la fenomenul de continuitate și reificare a identității etno-naționale. Majoritatea olarilor secui de la Corund au relații comerciale cu orașe din Ungaria, sau primesc turiști din această țară, sau dintre etnicii maghiari din Slovacia. Meșteșugarii de la Corund execută artefacte cu simbolistică maghiară, dar (atunci când sunt solicitați de clienți) și steme în lemn sau ceramică ale statului român. Țesăturile populare de la Caraşova – precum *keța* (catrința) și *canița* (cingătoare) – sunt descrise ca specifice comunei și satelor croate locale; portul tradițional local este (deși rar) încă în uz, fie în viața cotidiană a sătenilor, fie de o manieră reprezentațională (de pildă, în legătură cu evenimente politice). Ca și limba sau confesiunea catolică, costumația etnică apare ca sursă *perenă* a identității croate în România, iar, de o manieră mai generală, proiectul Uniunii Naționale a Croaților pentru un muzeu al acestui grup etnic la Caraşova face din meșteșugurile și artefactele locale referințe importante pentru auto-definirea etnoculturală respectivă. Totuși, legăturile meșteșugarilor de la Caraşova cu Croația (în termeni de aprovizionare cu materii prime, vânzare de artefacte, sau vizite ale turiștilor în atelierele din sat) sunt rareori efective. La Fântâna Mare (un mic sat turcesc), feregeaua (portul tradițional feminin) este purtată încă de femeile vârstnice; bucătăria turcească (de pildă, produsul *șiberek*, din carne de vită sau pasăre) își păstrează și ea o funcționalitate cotidiană sau festivă (de pildă, în cazul unei manifestări locale, organizată de Uniunea Turcilor).

(d) Ceramica de la Corund are caracterul unei economii rurale dominante față de alte ocupații locale (cultivarea pământului, creșterea animalelor), în sensul că ea oferă suportul pentru schimburi comerciale în afara comunității (prin intermediul târgurilor din țară sau de peste hotare), precum și în perimetrul satului (prin numeroasele magazine de artizanat private sau închiriate, și pensiuni ecoturistice unde meșteșugurile locale constituie o importantă atracție pentru vizitatori). Șapte din cei zece interlocutori în teren au deprins în familie meșteșugul, fapt relevant pentru *câmpul social* de învățare, practică, și transmitere a artizanatului local. Referirile frecvente la cadrul socialist al cooperativelor meșteșugărești conferă o însemnătate biografică pentru olari care și-au făcut o carieră profesională din ceramică și care beneficiază acum de o asemenea bază de pensionare. Artizanatul contribuie în mod esențial la cultura grupului sătesc de la Corund, prin locul său în creativitatea artistică și simbolică locală (de pildă, stâlpii de lemn ciopliți în

https://biblioteca-digitala.ro

asociere cu statutul de gen sau de rudenie, țărănimea *tradițională* invocată ca sursă de inspirație în ceramică, sau recurența unor motive sau designuri, precum trandafirul, în ceramică și sculptura lemnului, deopotrivă). Tot ca un fapt de cultură populară contemporană, este și disjuncția pe care meșteșugarii locali o fac explicit între artefacte descrise ca *tradiționale*, și obiectele seriale, destinate unui comerț pe scară largă.

La Cobadin, Independența, și Fântâna-Mare, meșteșugurile țărănești tradiționale sunt în declin. Altădată bine integrați în economia sătească, meșteri precum *fierarul* sau *curelarul* apar astăzi ca figuri evanescente, singulare prin însăși specializarea lor tehnică arhaică în contextul unor profesiuni și ocupații moderne, de ordin industrial sau, oricum, *translocal*. Deși asemenea meșteșugari au moștenit calificarea lor tradițională de la părinți, un atare *lanț de transmisie* nu mai este posibil în prezent, cu orientarea profesională orășenească a noilor generații. Atunci când (într-unul din cazuri) un tâmplar turc din Cobadin reușește să atragă pe fiu în continuarea meseriei, nu mai este vorba propriu-zis de un *meșteșug*, ci de o specializare de *școală profesională*, ce este quasi-total ruptă de contextul etnic și tradițional local. În mod similar, un tinichigiu casnic aromân (tot din Cobadin) își datorează cariera de mai bine de cinci decenii tocmai singularității specializării sale pe ansamblul comunității multietnice locale.

La Caraşova, situația economică a meșteșugurilor țărănești este aproape identică cu aceea din Dobrogea. Cinci din cei șase interlocutori au vârste de peste 80 ani – fapt relevant pentru *viitorul* artizanatului local, lipsit de orice preocupare de revitalizare din partea tinerilor, a conducătorilor comunității, școlii, bisericii etc. În teren, ne-a fost aproape imposibil să mai găsim o țesătoare la războiul de țesut, iar singura persoană cu care am putut vorbi – o bătrână de 87 ani – nu știe ce se va întâmpla cu dispozitivul său tradițional, încă folosit. Cojocarii locali nu au putut nici ei să ne indice vreun ucenic în meșteșugul lor, cu toată reprezentativitatea etnică a *laibărelor* locale. La fel, dogarul pe care l-am intervievat nu are vreun continuator în meșteșugul producerii butoaielor – *burile* – pentru depozitarea fructelor locale (în special, prune), importante în economia acestui sat submontan. În schimb, tâmplarul de la Caraşova (la fel ca cel de la Cobadin) are un atelier dotat cu utilaje moderne; prelucrarea lemnului se face aici inclusiv prin întrebuințarea muncii salariate.

https://biblioteca-digitala.ro

SISTEMUL SONOR BAZAT PE INTONAȚIA RELATIVĂ A TREPTELOR, LA ROMÂNI

OVIDIU PAPANĂ

Formele predilecte de exprimare sonoră folosite în muzica din cultura orală românească

Toate culturile orale din perioada ultimelor secole s-au manifestat printr-o formă de exprimare artistică paralelă cu cea de origine cărturărească. Sub aspect muzical, producțiile de acest gen provin din manifestările primitive de cântat și s-au dezvoltat pe parcursul timpului după propriile coordonate estetice. Față de zona vestică a Europei, în spațiul românesc, ca de altfel în majoritatea țărilor estice, cultura orală a avut un impact mult mai important în ansamblul vieții spirituale. Lipsa unor centre culturale urbane puternice, care să pună în umbră, în plan zonal, cultura tradițională a favorizat mult (în cazul românilor) înclinarea balanței „interculturale" înspre impunerea elementului tradițional, în raportul creat între cultura orală și cea scrisă.

Specificitatea unei culturi muzicale zonale de tip oral derivă din modul particular în care este utilizat materialul sonor în cadrul creațiilor artistice. Una dintre caracteristicile importante ale muzicii tradiționale românești este faptul că aceasta acceptă, în mod diferențiat în cadrul repertoriului său, sistemele sonore stabilite în plan teoretic la nivelul culturii scrise europene. Există cazuri când se poate observa o delimitare substanțială față de aceste sisteme sonore, alteori, acceptarea lor este făcută doar parțial, printr-o formă de compromis muzical, stabilită între două tipuri de culturi cu valori proprii, aparent ireconciliabile. Același lucru este valabil și în privința utilizării sistemelor ritmice în cadrul unor categorii muzicale tradiționale românești, rămase din perioadele culturale timpurii. Avem ca exemplu menținerea sistemului de evaluare ritmică de tip bicron bazat pe două unități valorice de referință, fără de care o mare parte a repertoriului tradițional nu ar putea fi consemnat în mod corect în literatura de specialitate. Existența unor situații de această natură în practica muzicală orală este legată organic de modalitățile diferite de exprimare artistică folosite de-a lungul timpului pe plan interpretativ, în cadrul aceleiași culturi naționale.

Analizând repertoriul muzicii tradiționale românești, se poate observa că limbajul său muzical folosește două forme distincte de exprimare sonoră:

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, București, p. 127–145

https://biblioteca-digitala.ro

– cântatul pe orizontală (cântatul monodic de tip singular);
– cântatul pe verticală: omofon, sau mai rar polifonic (în cazul execuțiilor cu ison).

Cântatul monodic, cât și cel omofon pot fi secondate sau chiar influențate, în plan melodic, prin diverse forme de acompaniament: monodie sau omofonie acompaniată armonic – cântatul „cu contra", cântatul „cu țiitură" la cobză sau țambal, cântatul monodic susținut doar cu instrumente membranofone – izometric, poliritmic etc.

Cele două forme de exprimare muzicală folosite cu precădere în cultura românească de tip oral au determinat, în timp, o diferențiere majoră legată de felul în care sunt concepute relațiile sonore în cadrul melodiei. Sunt vizate, în primul rând, calitatea intervalelor utilizate pe parcursul discursului muzical liniar.

Monodia, formă distinctă de exprimare muzicală pentru practica interpretativă românească

Monodia, ca formă de exprimare și de organizare sonoră, a fost folosită cu precădere în interpretarea muzicală din trecutul îndepărtat. Cântatul monodic a stat la baza tuturor organizărilor sonore de tip modal[1]. Monodia a rămas utilizată în cadrul unor manifestări artistice ale culturilor orale (în funcție de caz) până în zilele noastre. La români, monodia neacompaniată a fost forma dominantă de comunicare muzicală până la începutul secolului al XX-lea, apoi aria folosirii ei se restrânge treptat, aceasta manifestându-se doar în interpretările muzicale singulare, rămase viabile, parțial, și astăzi în practicile rituale sau în unele forme de cântat, specifice mediului pastoral.

Față de celelalte forme de cântat, monodia neacompaniată, prin felul ei de interpretare de factură individuală (deosebit de lejeră) permite o execuție în care există o libertate deplină în privința emiterii duratelor sau a înălțimilor. Sub aspectul intonării treptelor, se oferă astfel șansa unor maniere de cântat particulare, care pot folosi chiar *intonația relativă a treptelor (făcută în limita unor toleranțe acceptate)* sau, uneori, execuția variabilă a acestor trepte în cadrul aceleiași interpretări. De remarcat este faptul că această modalitate de exprimare artistică, folosită în plan muzical în cadrul unor culturi orale, reprezenta în trecut una din formele predilecte de comunicare estetică interumană. Fenomenul intonațional în acest caz se guvernează după alte legi de exprimare artistică, în raport cu intonația temperată, netemperată sau intonația care ia ca model scara acustică, atât în muzica vocală, cât și în cea instrumentală. Sunt folosite procedee care evită, în mod intenționat sau nu, șablonizarea mărimii intervalelor, de exemplu: glissandoul, formele imprecise de intonare, intonația schimbată discret pe parcursul desfășurării

[1] Valentin Timaru, *O evoluție a organizărilor sonore din prima jumătate a secolului al XX-lea*, în „Muzica", nr. 10–11, București, 1979, p. 127.

https://biblioteca-digitala.ro

sunetului, cântatul vocal apropiat de vorbirea curentă etc. În unele forme de cântat monodic, datorită manierei de execuție de tip individual, intonarea exactă a treptelor nu este absolut necesară, ea fiind tratată (ca importanță) în plan secundar.

Cântatul vertical impune relaționarea intervalelor executate simultan, sau chiar interdependența strictă a lor, fenomen generat de raportul sonor existent între frecvențele sunetelor care se suprapun în timpul execuției. Ținând cont de legile de bază ale acusticii, frecvențele cântate simultan se acceptă sau se resping. Această modalitate de exprimare muzicală obligă (dogmatic) conștientizarea calitativă a intervalelor, determinând, implicit, funcționalismul tonal, fenomen care influențează chiar succesiunea desfășurării intervalelor pe orizontală. Execuția unor sunete pe două sau trei voci se supune necondiționat legilor acustice, respectând în mod primordial starea de compatibilitate care se manifestă între frecvențele cântate concomitent. Principiul de bază care stabilește afinitățile dintre două sau mai multe sunete executate pe verticală este dat de *rezonanța superioară a sunetului fundamental.*

Un sunet nu poate fi tratat ca o entitate singulară, așa cum este el receptat în mod aparent. Majoritatea sunetelor considerate a fi „individuale", care sunt folosite în practica muzicală sunt alcătuite dintr-un ansamblu de frecvențe, deosebit de complex (un număr neprecizat de frecvențe, emise simultan, constituit după principiul legăturilor de tip familial). Diferențierea calitativă a acestor sunete poate fi făcută doar sub aspect timbral. „Pe verticală" acest grupaj de frecvențe, înrudite din punct de vedere acustic prin relații matematice precise are, de asemenea, în funcție de caz, o reprezentare diferită în privința intensităților, fapt care influențează în mod semnificativ componența timbrală a sunetului de bază. Ierarhizarea pe criterii funcționale a treptelor din cadrul structurilor sonore (liniare) este tributară aceloraşi legi acustice, fără de care fenomenul muzical în ansamblul său nu ar avea nici o rațiune.

În lumea sonoră, constrângerea (voluntară sau involuntară) legată de calitatea intervalelor, alături de neconformismul folosit în interpretarea lor, sunt cele două modalități posibile la care se poate opta pentru folosirea înălțimilor în cadrul exprimării muzicale. Aceste forme de cântat sunt determinate, în primul rând, de execuția muzicală pe orizontală sau pe verticală. Cântatul cu ison din cultura orală este cea dintâi formă de interpretare artistică prin care se „corectează" relația dintre treptele sistemului sonor, în acest caz fiind conştientizate (involuntar) relațiile calitative ale acestora.

În cadrul culturii orale româneşti, principalii factori care au contribuit la trecerea treptată de la sistemul de intonație relativă a treptelor până la cel temperat sunt:

- restrângerea formelor de interpretare de tip individual (monodic) în cadrul creației globale din cultura orală;
- existența formelor de cântat cu ison (cimpoi, fluier gemănat, drâmbă sau cântatul parțial cu ison, de factură vocală – cântecul „de petrecut" din repertoriul funebru bănățean);

https://biblioteca-digitala.ro

- influența tot mai evidentă a muzicii cărturărești și, într-o oarecare măsură, a muzicii lăutărești (cea care folosește în mod preponderent sistemul temperat și maniera de gândire muzicală de factură apuseană), asupra repertoriului tradițional;
- folosirea instrumentelor performante temperate, de proveniență vest-europeană, alături de celelalte instrumente tradiționale (cu acordaj fix – aerofone, sau cele fără acordaj fix – cordofone).

Unitatea stilistică existentă între forma muzicală, ritmul muzical și sistemul intonațional, în cadrul culturii orale românești

Fiecare popor își are propriile sale forme de a se manifesta, de a gândi sau de a se exprima. Mentalul din țara respectivă determină, în aceeași măsură, formele de comunicare verbală folosite cu precădere în scop utilitar, cât și pe cele legate de exprimarea artistică. Spre exemplu, popoarele slave din zona sud-est europeană se exprimă muzical în mod diferit față de români, în cadrul culturii lor orale. Astfel, alături de cântatul de tip omofon (la voce și guslă) care nu are nimic comun cu legile tonalității, slavii mai au în același timp, în practica interpretativă tradițională, exprimarea pe două sau mai multe voci. Folosirea diferențiată în cadrul culturilor orale a unor instrumente tradiționale (în funcție de anumite spații etnofolclorice) se subordonează în mare măsură acelorași criterii estetice care direcționează activitatea artistică.

Compunerea unei piese muzicale se bazează pe un concept de exprimare a valorilor estetice alcătuit la modul global. El este determinat de caracterul mesajului artistic pe care autorul (sau interpretul creator) vrea să îl transmită prin intermediul creației prezentate. Alături de vers, elementele constitutive ale melodiei sunt utilizate în mod sincretic. În plan artistic există însă o strânsă legătură între forma de organizare a acestor elemente constitutive și *felul lor specific de prezentare (expunere).*

La români, execuția de factură monodică neacompaniată a lăsat o amprentă vizibilă în cadrul organizărilor sonore utilizate în repertoriul tradițional, această practică muzicală fiind încă bine reprezentată în manifestările muzicale din mediile culturale izolate. De altfel, monodia și omofonia acompaniată au rămas principalele forme de exprimare artistică în cultura orală românească, până în ziua de astăzi. Nu întâmplător, monodia, prin forma ei particulară de comunicare a mesajului muzical, a fost utilizată cu predilecție și în mod constant în spațiul românesc. Ea se potrivește firii dinamice și oarecum neconformiste a acestui popor. Întotdeauna românii s-au remarcat pe toate planurile ca *persoane particulare* și mult mai puțin la nivel de grup social.

Cântatul monodic poate fi deosebit de tolerant în privința modului în care este conceput discursul muzical pe parcursul desfășurării sale. În primul rând este

https://biblioteca-digitala.ro

permisă o libertate a formei de concepere a liniei melodice și o libertate a desfășurărilor ritmice (în care metrica poate fi chiar anulată). În acest context, alături de forma muzicală liberă, de sistemul ritmic rubato, intonarea sunetelor cu un anumit grad de toleranță sub aspectul înălțimilor este o manieră de exprimare muzicală firească. Ea completează la modul global un concept de utilizare relaxată a elementelor constitutive care generează fenomenul muzical. Doina și balada din repertoriul românesc tradițional sunt principalii beneficiari ai acestui mod de execuție. Fiecare popor în parte a folosit, pe o anumită treaptă de dezvoltare culturală, acest sistem sonor tolerant, imprecis, bazat pe intonația relativă a treptelor, dar odată cu trecerea timpului, prin impunerea altor idei estetice, în cele mai multe cazuri s-a renunțat la o exprimare artistică de acest fel.

Caracteristicile principale ale sistemului sonor bazat pe intonația relativă a treptelor și factorii care au favorizat perpetuarea sa

În oricare sistem sonor muzical, treptele sunt convenienţe sonore folosite pentru organizarea logică a unor sunete (frecvenţe) muzicale. Rezonanța superioară a sunetului fundamental este legea de bază care a influențat în mod hotărâtor organizările sonore (orizontale cât și verticale), acest fenomen muzical-acustic fiind cunoscut de oameni pe cale intuitivă încă din faza incipientă a culturilor primitive prin intermediul instrumentelor muzicale, folosite în scop artistic. Rezonanța superioară a sunetului fundamental a determinat, pe plan muzical, prima formă de acceptare a noțiunii de interval convențional, inclusiv în exprimarea monodică, intervalul muzical fiind expresia unor fenomene acustice (care se manifestă prin simpatii sau antipatii – respectiv compatibilități sau incompatibilități numerice între frecvenţe). În acest sens, organizarea sonoră muzicală a fost determinată, în mare măsură, de practica artistică de factură instrumentală în care un rol preponderent l-au avut instrumentele rudimentare care emit scara acustică: tilinca, buciumul, drâmba (la români). Ambitusul acestor instrumente desfășoară pe cale liniară – după caz – un număr variabil de frecvenţe rezultate din rezonanța superioară a unui sunet fundamental. Muzica vocală s-a adaptat în mod complementar la aceste convenienţe intonaționale, contribuind (odată cu scurgerea timpului) la consolidarea sau la emanciparea diverselor sisteme sonore dezvoltate ulterior. De altfel, în comunicarea vocală de tip verbal există de asemenea, în mod paralel, o formă de diferențiere intonațională care nu ține cont decât foarte vag de legile sonore folosite în activitatea muzicală (a se vedea termenul de *accent tonic* din vorbire, legat de diferențierea intonațională a silabelor care alcătuiesc cuvintele). Fiecare popor sau chiar fiecare individ în parte folosește *în mod particular* intonația unor silabe, în cadrul limbajului vorbit. „Intonația vorbită" nu se supune convenienţelor prin care sunt acceptate doar unele frecvenţe sau relații sonore etalon. Limbajul muzical are în acest sens o abordare mult mai strictă.

https://biblioteca-digitala.ro

Existența diversificată a structurilor sonore în viața muzicală este o stare de fapt. Modul de organizare al acestor structuri rezultă direct din impresia estetică pe care o lasă fiecare organizare melodică în parte, în cadrul comunicării artistice. Transmiterea mesajului muzical nu poate fi realizată fără implicarea nemijlocită a unor predispoziții speciale, definite prin termenul de „auz muzical". „Auzul muzical" se bazează pe perceperea, emiterea, recunoașterea, reproducerea sau memorarea unor înălțimi, ori a unor relații intervalice stabilite prin convenienţă pe orizontală sau pe verticală, în cadrul unui sistem sonor bine determinat. „Auzul muzical absolut" (o formă specială de receptare a înălțimilor, favorizată de unele procese fiziologice) este mult mai categoric în această privință. În cazul respectiv, perceperea sonoră se foloseşte de memorarea şi utilizarea unor „etaloane de frecvență" stabilite foarte exact în practica intonațională, în care relațiile intervalice rezultă din context. Aceste înălțimi, precum şi relațiile intervalice apărute din interacțiunea lor (prefigurate la începutul practicii muzicale de raporturile sonore stabilite după criteriile rezonanței superioare a sunetelor fundamentale) au constituit materialul primar brut al organizărilor sonore. Ulterior, ele au fost preluate şi diversificate în activitatea muzical-artistică în funcție de modul în care a fost ales tipul sistemului sonor, acesta fiind adoptat sub impulsul unor motivații de ordin estetic. Se pare că există o concordanță deplină între compatibilitățile înălțimilor stabilite pe plan matematic, reprezentate prin frecvențele utilizate în viața muzicală şi noțiunea de „estetic" (în sensul de ordine absolută) a mentalului uman.

Implicarea auzului muzical în procesul de acceptare a unui sistem sonor poate fi făcută în mod diferențiat. În condițiile în care fenomenul artistic muzical s-a dezvoltat exclusiv pe orizontală sau pe verticală, „adjudecarea" sonoră a intervalelor capătă conotații diferite. Execuția monodică este mult mai permisivă (tolerantă) sub aspectul interpretării, atât în forma de interpretare vocală, cât şi în cea instrumentală. În cazul practicii muzicale instrumentale, toleranța intonațională este stabilită şi acceptată chiar din momentul construirii instrumentului (la instrumentele aerofone cu sunet fix) şi prin acordaj (la instrumentele cordofone). Nu întâmplător, această formă tolerantă de a trata intervalele, întâlnită în mediile artistice „needucate muzical" (după principiile rigide ale diverselor sisteme sonore), pare absolut firească în procesul interpretativ. Această modalitate particulară de a gândi discursul muzical implică o abordare diferită a relațiilor sonore (la nivel conceptual). Faptul că instrumentele muzicale cu acordaj temperat nu sunt folosite în mod obligatoriu în practica muzicii orale, face ca discursul muzical din cadrul acestei culturi să accepte sau nu forma de încorsetare a înălțimilor (statuată în mod riguros în muzica de factură cultă). De altfel, gissandoul, ca şi alte procedee mai puțin rigide de interpretare, existente în execuția clasică universală, le putem considera ca fiind unele forme „rebele" de interpretare, rămase în muzica scrisă, din cadrul formelor primare de cântat.

Principalele caracteristici ale sistemului sonor bazat pe intonația relativă a treptelor sunt următoarele:

https://biblioteca-digitala.ro

- pe plan intonațional, nu se pune problema folosirii unui centru fix de referință (etalon de frecvență); un fluier poate fi „acordat" sub aspect relațional, având sunetul fundamental incompatibil cu sistemul temperat;
- important pentru sistem este numărul de trepte din cadrul scărilor, calitatea intervalelor fiind apreciată în plan secundar;
- toleranța acceptată în intonarea (permanentă sau izolată) a treptelor din scările acestui sistem poate fi până la un interval de (aproximativ) ¾ de ton;
- în cadrul scării, dispare ierarhizarea treptelor făcută pe bază strict-funcțională (după modelul tonal);
- singura treaptă cu rol dominant (generator) în sistem este centrul gravitațional sonor – sunetul fundamental;
- principala caracteristică a tipului de construcție sonoră – starea (majoră sau minoră) a modului nu este luată în considerare decât parțial; există și în acest moment, în practica interpretativă, fluiere care au un interval de terță mică față de sunetul fundamental sau chiar o terță cu aspect funcțional nedefinit (în raport cu sunetul fundamental);
- scara acustică este singura scară restrictivă (sub aspectul calității intervalelor) acceptată sau chiar folosită în mod involuntar;
- relațiile intonaționale stabilite între treptele diverselor scări, precum și gradul de toleranță al acestora se manifestă, în mod particular, la nivel de individ sau la nivel de instrument muzical;
- în funcție de vechimea repertoriului sau de felul cum au fost construite unele instrumente, interpretările muzicale care se subordonează acestui concept sonor se pot apropia mai mult sau mai puțin de sistemul temperat.

Analizând raporturile sonore care se manifestă între înălțimi, în condițiile precizărilor enunțate mai sus, se pune întrebarea dacă această modalitate de relaționare a sunetelor poate fi considerată sistemică sau este o formă degradată sau denaturată a sistemelor sonore folosite în mod preponderent. În acest sens (cel puțin pentru cultura orală românească), acceptarea unei maniere de cântat cu o anumită toleranță intonațională este o formă firească de *a gândi* fenomenul muzical, o conveniență muzicală făcută la nivel de grup etnic și nu doar o interpretare neglijentă, sub aspectul intonației, întâlnită în câteva situații particulare. De fapt, în această modalitate de a relaționa organizarea sonoră sunt anulate principiile de bază după care sunt alcătuite scările heptacordice diatonice, explicarea teoretică a modurilor diatonice (prin impunerea succesivă a unui centru gravitațional sonor diferit), cromatismul etc. Ținând cont că astfel de relații sonore nu au fost doar ocazionale, ele provenind din formele primitive ale practicii muzicale, perpetuate în mod consecvent de-a lungul timpului în cultura orală, se poate concluziona faptul că avem de a face cu *un sistem sonor independent* care a funcționat (de la sine) după regulile sale proprii. Odată cu consolidarea sistemelor sonore actuale, sistemul bazat pe intonația relativă a treptelor s-a menținut viabil

https://biblioteca-digitala.ro

doar în cadrul unor culturi orale, manifestându-se în mod particular în raport cu celelalte sisteme sonore. Aparent antagonice, aceste forme de cântat nu se exclud, ci se manifestă individual în mod paralel, datorită modalităților diferite de exprimare la care recurg.

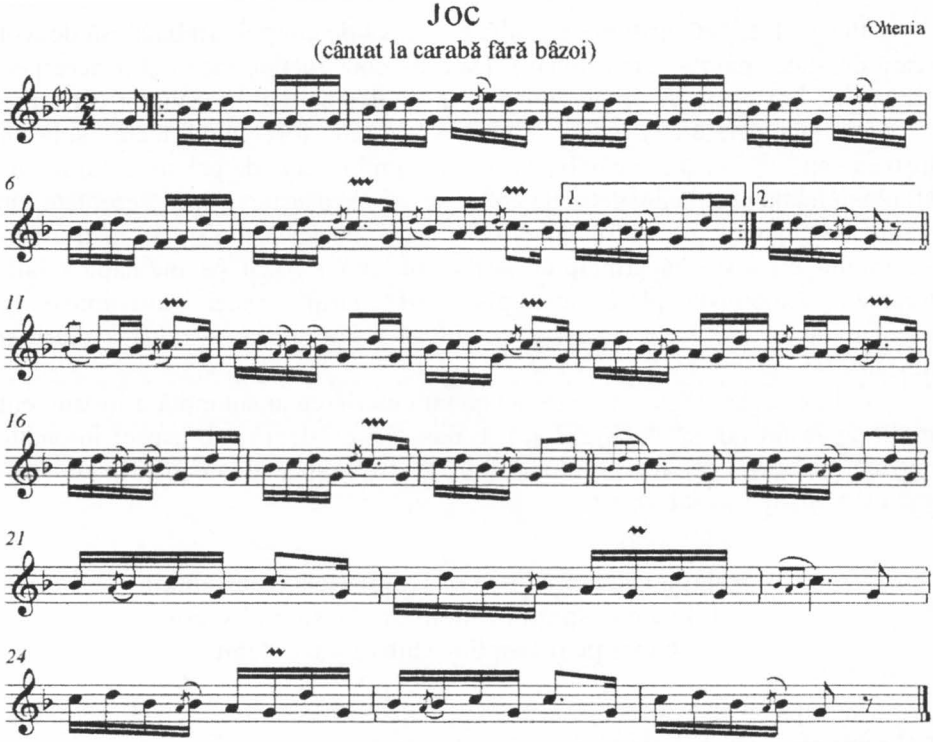
Cea mai spinoasă problemă legată de sistemul sonor bazat pe intonația relativă a treptelor apare atunci când dorim să consemnăm cât mai obiectiv această manieră de interpretare muzicală. În notația contemporană există deja semnele grafice necesare pentru o transcriere destul de fidelă a diverselor forme de interpretare ale materialului sonor. Consemnarea făcută în astfel de situații nu oglindește însă, decât parțial, esența fenomenului muzical din creația orală – prezentarea faptică (de moment) a acestui material. În cazul notării ritmului liber, semnele grafice folosite pentru transcrierea interpretării temporale oferă „cititorului" muzical posibilitatea de a conștientiza ambiguitatea legată de momentul interpretativ (ambiguitate statuată chiar prin legile acestui sistem ritmic). Semnele grafice uzuale care sunt folosite în notarea înălțimilor nu reflectă situația în care pot exista unele interpretări cu un anumit grad de toleranță intonațională.

La notarea înălțimilor, în cazul sistemului sonor bazat pe intonația relativă a treptelor, trebuie să ținem cont de faptul că există două aspecte distincte legate de transcrierea acestei execuții care tratează mult mai lejer fenomenul intonațional. În primul rând, notația folosită în mod uzual pentru o piesă muzicală nu redă grafic decât desfășurarea unui moment interpretativ izolat. Interpretările ulterioare ale acestui material, pot avea un alt raport de toleranță sub aspect intonațional sau pot fi executate chiar cu un anumit grad de ambiguitate, lucru pe care nu îl sugerează în nici un fel sistemul de notare folosit în mod curent pentru marcarea înălțimilor muzicale. Nu întâmplător, la notațiile amănunțite ale unor cântece (cu unele variante interpretative) sunt consemnate în mod separat abaterile de interpretare apărute în raport cu prima linie melodică, acestea fiind atașate ulterior la notarea inițială. Notațiile respective vizează în special unele diferențieri melodice care pot fi remarcate în cadrul formei arhitectonice a cântecului. Pe parcursul desfășurării melodiei pot apărea însă și abateri interpretative legate de aspectul intonațional. Ele sunt introduse de către executant în timpul cântatului în mod voluntar sau involuntar. De cele mai multe ori, aceste nuanțări de factură intonațională sunt neglijate în notațiile muzicale. Cel de al doilea aspect al notației, legat de sistemul sonor bazat pe intonația relativă a treptelor, vizează numai domeniul interpretărilor muzicale de factură instrumentală. Transcrierea unor materiale de acest fel are un statut aparte. Cântecele executate la instrumentele tradiționale, care dezvoltă scări cu sunete fixe, au avantajul de a putea fi redactate mult mai corect. Aici, în funcție de caz, se poate realiza o consemnare faptică a *organizării sonore tolerante* a scării emise de instrument (un fel de armură particularizată a sistemului sonor folosit în cadrul interpretării), specificându-se clar dacă aceasta diferă în raport cu abaterile intonaționale introduse în mod voit pe parcursul interpretării. Alteori este necesară chiar anexarea scării intonaționale, pe care o dezvoltă instrumentul respectiv,

https://biblioteca-digitala.ro

elaborată cât mai exact, cu toate derogările apărute față de sistemul temperat. În situațiile confuze, pentru a se putea reconstitui întregul fenomen interpretativ, poate fi consemnat şi felul în care această scară este folosită, în funcție de centrul gravitațional sonor, rezultat din desfăşurarea melodică a materialului muzical utilizat. O astfel de notare este justificată în primul rând de construcția individualizată a unor instrumente tradiționale, construcție care generează sub aspect sonor importante diferențieri de ordin intonațional, sesizabile în timpul cântatului.

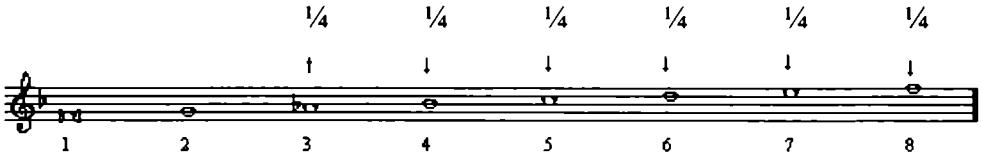
Dacă analizăm în detaliu unele cântece executate la diverse instrumente tradiționale, ale căror scări au sunete fixe, se poate observa faptul că notația convențională a pieselor prezintă o serie de abateri sub aspect intonațional – de loc neglijabile – față de interpretarea propriu-zisă (reală) a instrumentistului. Ca exemplu, am luat un cântec executat la o carabă:



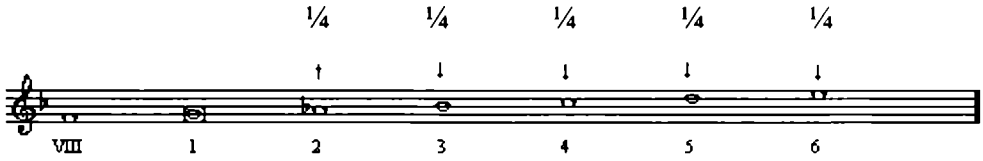
Notând exact scările rezultate din interpretarea muzicală a cântecului, în plan teoretic pot fi remarcate următoarele abateri față de structura sonoră a notației inițiale:

https://biblioteca-digitala.ro

Scara instrumentului



Ambitusul şi scara cântecului



În cazul de faţă grifura obişnuită a carabei de cimpoi „trebuia" să dezvolte o scară de stare majoră (mod ionian). Datorită construcţiei anciei şi a nerespectării dimensiunilor legate de amplasamentul orificiilor pe tubul rezonator (în raport cu intonaţia temperată), caracteristicile scării au fost modificate substanţial. Instrumentul în cauză – o carabă cu o cameră minusculă de presiune din lemn – se află în colecţia personală, detaliile constructive ale acestuia fiind prezentate într-un studiu de organologie apărut anterior[2]. Scara muzicală emisă de instrument (în ansamblul ei) respectă principiile sistemului sonor bazat pe intonaţia relativă a treptelor. Ambitusul piesei este plasat în cadrul acestei scări într-o formă particulară. El are drept centru gravitaţional sonor treapta a doua a scării (mod dorian).

Studiile organologice care se ocupă cu descrierea amănunţită a instrumentelor tradiţionale nu pot să neglijeze aceste nuanţări existente sub aspect intonaţional, deoarece în astfel de situaţii informaţiile de strictă specialitate ar fi în cel mai bun caz incomplete sau subiective.

Relaţia existentă între instrumentele tradiţionale folosite în spaţiul românesc şi sistemul sonor bazat pe intonaţia relativă a treptelor

În urmă cu câteva secole, principalele instrumente care au avut un rol esenţial în promovarea unui sistem intonaţional logic în muzica tradiţională românească au fost cele care dezvoltau scara acustică. Ele foloseau în plan intonaţional unele fragmente de scări provenite din rezonanţa superioară a sunetului fundamental. De

[2] Ovidiu Papană, *Studii de organologie. Instrumente tradiţionale româneşti*, Timişoara, Editura Universităţii de Vest, 2006, p. 32.

https://biblioteca-digitala.ro

asemenea, cimpoiul, prin maniera sa de cântat cu ison, a avut un impact pozitiv în stabilirea unor relații corecte între treptele unor sunete cântate de carabă. La cimpoi, intervalele consonante cântate pe verticală, prin execuția concomitentă a sunetelor liniei melodice cu sunetul fundamental al bâzoiului, puteau fi controlate și corectate destul de ușor de interpret, pe cale intuitivă. Aceeași remarcă rămâne valabilă și la fluierul gemănat, dar acest tip de fluier era întâlnit destul de rar în practica interpretativă tradițională, datorită construcției sale care era mult mai greu de realizat (în condițiile în care constructorul nu dispunea de o bună pregătire profesională în domeniul prelucrării lemnului). Am luat ca exemplu doar instrumentele tradiționale aerofone pentru a argumenta problemele teoretice puse în discuție, deoarece aceste instrumente (spre deosebire de cele cordofone), prin construcția lor, respectiv prin alcătuirea grifurilor, ne pot oferi unele date precise legate de modul de organizare a unor înălțimi folosite în practica muzicală. În acest sens, eventualele modificări constructive ulterioare, făcute ocazional de unii interpreți la vechile instrumente aerofone păstrate până acum, sunt foarte ușor de observat (ele fiind, de asemenea, un indiciu important, legat de felul în care a fost folosit vremelnic materialul sonor). În lipsa unor eșantioane (înregistrări) muzicale concrete sau a unor consemnări exacte a modului de cântat specific culturilor orale din secolele trecute, instrumentele aerofone tradiționale vechi – instrumente construite cu sunet fix – pot fi luate ca mărturii palpabile pentru studierea și reconstituirea la nivel teoretic a unor caracteristici sonore care au aparținut practicii muzicale din perioadele antecedente.

Chiar dacă fluierul obișnuit, prevăzut cu un singur tub, poate fi socotit un instrument ancestral în practica muzicii românești de factură orală, acesta nu a contribuit decât foarte vag la implementarea sistemelor sonore care folosesc un grad mai mare de acurateţe în privința calității intervalelor. Cântatul monodic la o serie de instrumente construite după norme primitive de lucru nu putea avea ca rezultat decât perpetuarea unei stări de fapt, bazată pe o formă de intonație destul de lejeră. Problema principală care se punea la construcția unui fluier performant (sub aspect intonațional) era legată de respectarea cu strictețe a unor dimensiuni potrivite (lucru aproape imposibil de realizat în condițiile unor construcții sporadice de instrumente). Adaptându-se principiilor permisive ale sistemului sonor bazat pe intonația relativă a treptelor, în timpul lucrului, constructorii ocazionali de fluiere erau mai puțin interesați de caracteristicile sonore ale scării muzicale oferite de instrument. Principala lor preocupare era ca fluierul construit în condițiile respective să poată avea un randament bun în privința emisiei sonore sau chiar să ofere un timbru cât mai plăcut. Constructorii unor instrumente de acest fel nu au avut ca model un sistem sonor de referință, temperat și nici nu cunoșteau în detaliu formele prin care se puteau corecta unele greșeli de construcție legate direct de intonație. În marea majoritate a cazurilor fluierele erau construite pin folosirea unor metode rudimentare de concepere sau prin imitarea, mai mult sau mai puțin exactă, a unor modele mai vechi de instrumente care au fost folosite cu succes în practica interpretativă locală.

https://biblioteca-digitala.ro

Spre sfârşitul perioadei interbelice europene, acordeonul a fost introdus treptat în muzica tradiţională românească sub impulsul afirmării muzicii de divertisment de tip urban, care a avut un impact deosebit în cadrul generaţiei tinere de la acea vreme (remarca fiind valabilă şi pentru toate categoriile sociale de tineri din mediul rural). Precedentul folosirii instrumentelor cu acordaj temperat a fost făcut deja cu mult înainte, prin introducerea instrumentelor aerofone provenite din muzica de fanfară (clarinetul, alămurile). Aceste instrumente au contribuit în mod decisiv la „instalarea" sunetului etalon cu frecvenţă fixă şi a sistemului temperat în practica muzicală din cadrul culturii orale româneşti. Utilizarea tot mai frecventă a instrumentelor cu acordaj temperat în cultura muzicală orală (instrumente net superioare sub aspectul performanţelor faţă de cele tradiţionale autohtone) a produs modificări semnificative în procesul de redefinire a sistemelor sonore din spaţiul acestei culturi, oferind tonalităţii (cu legile ei mult mai restrictive sub aspect sonor) prilejul de a se impune treptat, dar ireversibil, ca mod de exprimare artistică. Sistemul sonor bazat pe intonaţia relativă a treptelor a rămas totuşi viabil în spaţiul românesc (ca fenomen conceptual) până în perioada actuală. Nu întâmplător, el a fost practicat sporadic doar în cadrul unor execuţii muzicale singulare (instrumentale sau vocale). Cântatul instrumental în grup presupunea folosirea unor instrumente compatibile sub aspect intonaţional, chiar şi în cazul utilizării unor fluiere tradiţionale care, de obicei, nu aveau sunetul fundamental acordat în conformitate cu sunetele luate drept frecvenţe etalon în sistemul temperat. Construirea unui set de instrumente acordate în mod uniform era mai greu de realizat (la nivel de individ) în condiţiile lipsei unor centre specializate în producerea unor astfel de instrumente.

Ansamblurile muzicale tradiţionale întâlnite în cadrul culturii orale româneşti au promovat, sau nu, utilizarea sistemelor temperate în vechea practică interpretativă. Cu secole în urmă ele aveau un număr restrâns de membri şi foloseau diferite asocieri de instrumente tradiţionale. Principalele forme de cântat în acest caz au fost: monodia sau omofonia, acompaniate sumar, modalităţi de execuţie care îngrădeau parţial fenomenul de „toleranţă sonoră" utilizat în practicile muzicale singulare, datorită relaţiilor intervalice apărute pe verticală prin execuţia simultană. În cazul asocierii instrumentelor solistice cu instrumentele de acompaniament membranofone, restricţia intonaţională impusă de execuţia pe verticală era anulată de la sine. Folosirea cu precădere a instrumentelor cu sunet temperat precum şi mărirea numărului de membri în cadrul ansamblului folcloric modern au accelerat procesul de regândire a formelor intonaţionale precum şi a celor de exprimare muzicală, care încep să se ghideze tot mai mult după modelul tonal. Treptat, dar mult mai târziu decât la alte popoare, o întreagă practică interpretativă cu o organizare sistemică sonoră, total diferită faţă de majoritatea sistemelor sonore folosite în mod curent, a fost trecută pe un plan secundar în cultura orală românească.

Problema evoluţiei în timp a structurilor sonore din cadrul culturilor orale, văzută la modul global (sub aspectul intonaţiei) se pare că este deosebit de

https://biblioteca-digitala.ro

complexă şi nu poate fi exprimată prin unele concluzii formulate în sens general. În majoritatea cazurilor trebuie luat în considerare faptul că în spațiul unor culturi orale pot exista numeroase diferențieri de factură zonală care particularizează oarecum acest fenomen.

Exemple de instrumente aerofone tradiționale, care au diferențieri constructive (cu repercusiuni legate de intonația treptelor)

Dacă studiem cu atenție capitolul în care ne sunt prezentate instrumentele din familia fluierelor, din lucrarea lui Tiberiu Alexandru, *Instrumentele muzicale ale poporului român*[3] (una dintre puținele lucrări care ne oferă date amănunțite legate de construcția instrumentelor tradiționale româneşti, în raport cu caracteristicile lor sonore), se poate observa că într-adevăr principiile după care se guvernează sistemul sonor bazat pe intonația relativă a treptelor au fost respectate în mod cert în muzica de factură instrumentală a culturii orale româneşti, până la mijlocul secolului trecut. Acest sistem a rămas viabil şi neafectat de modelul sistemului sonor temperat, lucru constatat după felul în care erau construite majoritatea fluierelor tradiționale, întrebuințate în mod curent în practica muzicală:

„În ce priveşte relația dintre intervalele scării, din 66 fluiere studiate, 34 au dat scări majore, 14 majore « netemperate » (două cu treapta a doua intonată puțin mai sus; două cu treapta a doua mai jos; trei cu treapta a treia mai jos; una cu treapta a patra mai sus....); [....] două scări minore cu treapta a şasea şi a şaptea urcate cu un semiton; [....] şapte scări defective: trei fără treapta a şaptea (una cu treapta a şasea repetată, una înlocuită cu octava fundamentalei, una similară însă cu treapta a treia intonată puțin mai jos....); [....]"[4].

Pentru o persoană care este obişnuită cu maniera de execuție folosită în sistemul temperat, situația devine de-a dreptul şocantă în condițiile în care ar asculta un interpret tradițional *cântând succesiv*, *aceeaşi melodie* cu toate aceste fluiere. Variantele melodice rezultate din execuția aceleiaşi melodii la instrumentele descrise mai sus ar avea caracteristici intonaționale total diferite, ele depăşind cu mult gradul de toleranță acceptat în mod curent în astfel de cazuri. Aş lua ca exemplu semnificativ situația poziționării treptei a treia în cadrul scărilor (terță mare, terță mică sau chiar terță nedefinită în raport cu sunetul fundamental). Totuşi, instrumentele în cauză au fost găsite în practica muzicală la diverşi interpreți tradiționali răspândiți în toate zonele țării, care le-au folosit de-a lungul timpului fără a avea obiecții legate de sistemul sonor utilizat. Problema principală a existenței acestor fluiere nu este legată de construcția „neglijentă" sau „defectuoasă" a lor, ci de faptul că ele au fost acceptate şi utilizate pe scară largă, la

[3] Tiberiu Alexandru, *Instrumentele muzicale ale poporului român*, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, 1956, p. 39–94.

[4] *Ibidem*, p. 63.

https://biblioteca-digitala.ro

nivel de grup, fără a deranja publicul din spațiul patriarhal și fără a fi contestate sub nicio formă de interpreții locali.

Analizând caracteristicile sonore ale instrumentelor prezentate, se poate observa că sub aspect cantitativ, fluierele ale căror sunete fundamentale (sau relații sonore) erau compatibile cu sistemul temperat se întâlneau foarte rar în vechea practică instrumentală a culturii orale. În acest context, pentru epoca respectivă ele pot fi considerate ca instrumente acceptate în mod firesc în cadrul sistemului sonor „tolerant", statutul lor nefiind echivalat cu cel de instrument cu rol de *model etalon*.

Structura sonoră a scărilor produse de instrumentele aerofone este determinată de dimensiunile folosite la construcția lor. Construirea corectă a unui fluier presupune folosirea unor mărimi și raporturi foarte exacte (valabile pentru toate elementele constitutive ale construcției) în lipsa cărora organizarea sonoră a scării produse de instrument ar avea mult de suferit în ansamblul ei. Lungimea maximă a tubului rezonator este principala dimensiune care definește instrumentul, ea fiind în raport direct cu frecvența pe care o emite sunetul fundamental. În cazul fluierului, lungimea tubului său (de la fereastră – vrană – până la capătul opus) determină înălțimea frecvenței sunetului fundamental. Orificiile făcute de-a lungul tubului scurtează practic lungimea funcțională a instrumentului, determinând emiterea treptelor din sistemul sonor. Registrul mediu și cel înalt din cadrul scării fluierului sunt completate cu sunetele rezultate prin emiterea armonicului al doilea și al treilea de la fiecare sunet obținut cu ajutorul orificiilor. Emiterea acestor înălțimi se face atunci când interpretul mărește presiunea aerului la cântat.

Un fluier este relativ simplu de construit, dar intonația treptelor sale are mult de suferit în cazul nerespectării unor dimensiuni precise ale tubului sau ale orificiilor. La construcțiile manuale rudimentare (inexacte) acționează o serie de factori secundari care afectează acuratețea intonării treptelor. Acești factori *nu sunt luați în seamă* de către majoritatea meșterilor tradiționali, nespecializați în domeniul construcțiilor unor instrumente muzicale performante. Astfel:

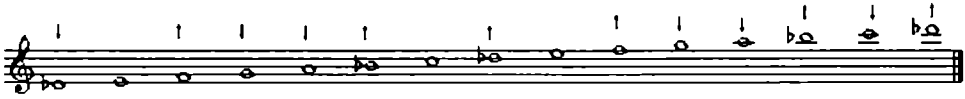
- diametrul (interior) neomogen al tubului sonor influențează stabilirea corectă a dimensiunilor pentru orificii;
- mărimea orificiilor precum și modul lor de amplasare pe lungimea tubului influențează înălțimile treptelor scării;
- mărimea ferestrei (folosită la dispozitivul de emitere a sunetului) modifică raportul sonor general al tuturor dimensiunilor, determinând chiar reconsiderarea lungimii maxime a tubului rezonator;
- gâtuirea tubului rezonator în partea sa terminală, procedeu constructiv folosit la majoritatea fluierelor românești[5] determină schimbări importante în relațiile sonore ale treptelor de la baza scării muzicale a instrumentului, afectând chiar frecvența sunetului fundamental și a armonicului al doilea (octava acestuia).

[5] Ovidiu Papană, *Particularități de interpretare și de construcție ale unor instrumente populare tradiționale: fluiere, drâmbă*, Timișoara, Editura de Vest, 2001, p. 44–49.

https://biblioteca-digitala.ro

De obicei constructorii de fluiere din mediul culturii orale folosesc propriile lor metode primitive prin care îşi stabilesc dimensiunile necesare pentru construcţia fluierelor. Cea mai utilizată metodă (la români) pentru stabilirea locurilor unde sunt amplasate orificiile fluierului, foloseşte o practică rudimentară dar foarte ingenioasă: prin măsurarea lungimilor pentru fiecare detaliu constructiv cu ajutorul unui fragment de aţă[6]. Segmentele de aţă sunt mărimi de referinţă, stabilite intuitiv, prin care constructorul poate stabili unele raporturi „acceptabile" legate de poziţionarea orificiilor folosite la emiterea înălţimilor treptelor. Procedeul poate fi aplicat pentru oricare lungime de fluier, indiferent de înălţimea sunetului fundamental. Interesant este faptul că acest mod eficace de a construi un fluier rezolvă mulţumitor doar relaţiile intervalice care se formează între treptele instrumentului, nu şi problema înălţimii sunetului fundamental. Datorită faptului că majoritatea fluierelor nu au o lungime standardizată care să fie compatibilă cu emiterea unui sunet temperat, înălţimea sunetului fundamental este stabilită de cele mai multe ori în mod aleatoric. Folosirea acestui procedeu de concepere a fluierului ne arată clar de ce majoritatea fluierelor tradiţionale româneşti au toleranţe mai mari sau mai mici în privinţa intonării treptelor, iar sunetul fundamental este departe de a fi compatibil cu frecvenţele folosite în cadrul sistemului temperat.

Iată un exemplu de scară sonoră emisă de un „fluieroni" – fluier de talie mare – din zona Banatului montan[7] (instrument vechi din perioada interbelică, aflat în colecţia personală):



La acest instrument, abaterile intonaţionale de la transcrierea convenţională a înălţimilor, măsurate foarte exact, ar fi următoarele:

Registrul grav: Sunet fundamental, *re bemol1 – coborât cu 1/8 de ton;* treapta a doua, *mi1 – natural;* treapta a treia, *fa1 – urcat cu ¾ de ton (sol bemol1 coborât);* treapta a patra, *sol1 – coborât cu 1/8 de ton ;* treapta a cincia, *la1 – coborât cu 1/8 de ton;* treapta a şasea, *si bemol1 – urcat cu 1/8 de ton;* treapta a şaptea, *do2 – natural.*

Registrul mediu: treapta întâia, *re bemol2 – urcat cu ¾ de ton (mi bemol2 coborât);* treapta a doua, *mi2 – natural;* treapta a treia, *fa2 – urcat cu ½ de ton (sol bemol2);* treapta a patra, *sol2 – coborât cu 1/8 de ton;* treapta a cincia, *la2 – coborât cu ½ de ton (la bemol2);* treapta a şasea, *si bemol2 – urcat cu 1/8 de ton ;* treapta a şaptea, *do3 – coborât cu ¼ de ton ;* treapta a opta, *re bemol3 – urcat cu ¾ de ton (mi bemol3 coborât).*

[6] *Ibidem*, p. 42.
[7] *Ibidem*, p. 53.

https://biblioteca-digitala.ro

În condițiile în care se face o măsurare precisă a frecvențelor fluierului trebuie să se țină cont de faptul că înălțimea treptelor poate avea toleranțe până la aproximativ ¼ de ton, în funcție de intensitatea cu care este emis fiecare sunet în parte (presiunea jetului de aer cu care se cântă la nivelul fantei). Pentru o evaluare cât mai corectă a acestor înălțimi am luat drept frecvențe de referință, sunetele emise cu o intensitate medie.

La unele fluiere tradiționale vechi, în cazul relațiilor intervalice din cadrul „propriului sistem sonor" singurele sunete care erau într-o relație aproape corectă pe plan sonor cu sunetul fundamental erau: octava sunetului fundamental (armonicul doi al fundamentalei), emisă prin mărirea presiunii de aer la suflat şi cvinta (armonicul trei al fundamentalei) obținută prin acelaşi procedeu de interpretare. Aceste două sunete erau principalele repere auditive pentru întreg ansamblul sonor, cu ajutorul cărora se puteau corecta parțial înălțimile celorlalte trepte.

În cazul fluierelor actuale, folosind acest procedeu, unii constructori români de instrumente îşi stabilesc destul de precis poziția definitivă a orificiului al patrulea (numărat de la baza instrumentului) – *intervalul de cvintă*. Evaluarea sonoră se face prin compararea celor două sunete emise în mod diferit pentru aceeaşi înălțime: cel rezultat din descoperirea orificiului al patrulea şi armonicul al treilea al sunetului fundamental. În momentul de față, majoritatea fluierelor construite în spațiul românesc sunt lucrate după şabloane cu dimensiuni măsurate exact sau sunt acordate intuitiv după instrumentele temperate, în acest caz, cel mai des instrument utilizat ca etalon fiind acordeonul.

În peisajul muzical al culturii orale din România, instrumentele tradiționale aerofone cu ancie simplă ocupă un loc aparte. În practica unor interpreți tradiționali (de scenă) se mai pot întâlni şi în momentul de față: cimpoiul, „paiul" şi „caraba cu tâlv" (carabă de cimpoi cu o cameră de presiune făcută dintr-o coajă uscată de dovleac primitiv – *Lagenaria vulgaris*)[8]. Termenul *carabă* este folosit în cultura orală pentru a defini ancia din trestie a cimpoiului şi în acelaşi timp tubul sonor care emite sunetele liniei melodice.

Odinioară, aceste instrumente erau utilizate foarte frecvent în practica instrumentală transmisă pe cale orală. În acest sens ne stau mărturie numeroasele variante constructive ale cimpoiului, legate de modul în care au fost concepute diversele tipuri de carabe pe întreg teritoriul românesc[9]. În prima jumătate a secolului al XX-lea, la români folosirea instrumentelor cu ancie s-a restrâns foarte mult, cântatul la cimpoi fiind întâlnit răzleț, doar în unele zone izolate din mediul patriarhal. În această perioadă, față de alte instrumente tradiționale întâlnite cu precădere în practica instrumentală, cimpoiul a devenit un instrument oarecum învechit şi neperformant, cele mai multe probleme fiind create de ancie. Modelul cimpoiului românesc nu a cunoscut îmbunătățirile constructive utilizate în zona

[8] *Ibidem*, p. 29–31.
[9] Tiberiu Alexandru, *op. cit.*, p. 80–81.

https://biblioteca-digitala.ro

vest-europeană, din acest motiv el a devenit un instrument greu de întreținut pentru a rămâne funcțional o perioadă mai îndelungată de timp. Un alt dezavantaj al său a fost faptul că, aparținând categoriei instrumentelor tradiționale cu ancie, cimpoiul nu poate emite armonicele superioare ale sunetelor de bază (care sunt obținute cu ajutorul orificiilor din tub). Drept consecință, întinderea scării sonore pe care o emite caraba cimpoiului este limitată doar până la o octavă.

Folosirea anciilor primitive la aceste instrumente (a „carabelor", „țiplelor" – cu performanțe intonaționale foarte scăzute) creează probleme serioase legate de acordaj. În partea vestică a Europei la construcția cimpoaielor s-a renunțat de mult timp la modelul anciei simple de tipul carabelor în favoarea anciei (standardizate) duble, utilizată pentru oboi. La construcția manuală a carabelor este foarte greu să respecți toate dimensiunile pentru ca acestea să poată avea performanțe aproape identice. Lungimea carabelor, diametrul trestiei, grosimea materialului, calitatea sa (elasticitatea) și, nu în ultimul rând, corectitudinea construcției sunt factorii principali care determină un comportament diferit al carabei în privința intonației. În cazul „paiului" sau al „carabei cu tâlv", aspectul legat de intonație este de cele mai multe ori neglijat de către constructori. Scările pe care le dezvoltă aceste instrumente au toleranțe destul de mari sub aspect intonațional. La cimpoi „compromisul intonațional" este mai mic, instrumentistul fiind obligat intuitiv (prin execuția simultană a celor două sau trei sunete) să corecteze raportul sonor dintre bâzoi și sunetele carabei, cel puțin în cazul intervalelor consonante.

Ca și la fluiere, la instrumentele cu ancie nu se pune problema acordajului după etaloanele sunetelor temperate. Aici sunetul *generator* al sistemului este fundamentala emisă de bâzoi. Acordajul (în raport vertical) se face prin potrivirea ambelor surse sonore (bâzoi și carabă). Intervalele care sunt consonante – pe verticală – față de sunetul fundamental al bâzoiului (terța, cvarta, cvinta, sexta) sunt corectate chiar de către executanți (în cazul în care relațiile de frecvență depășesc anumite limite de toleranță). În acest scop, ei modifică dimensiunile orificiilor carabei, lărgindu-le sau acoperindu-le parțial cu ceară. De cele mai multe ori ambitusul melodiilor cântate la cimpoi folosește scări oligocordice, care sunt subjugate funcțional de influența exclusivă a sunetului fundamental, singurul sunet important din sistem. La cimpoi, impunerea obsesivă a centrului gravitațional sonor în relațiile pe verticală ale discursului muzical restrânge mult posibilitățile de exprimare pe care le are linia melodică în ansamblul ei, față de alte instrumente utilizate în cultura orală. Astfel, mersul liniei melodice (alternanța consonanțelor cu disonanțele), cadențele cântecelor, chiar și utilizarea ornamentelor sunt determinate strict de relația pe verticală.

Într-unul din studiile legate de construcția cimpoiului românesc[10] este menționată o carabă care dezvoltă o scară de factură lidică (cu treapta a patra urcată). Acceptarea firească a acestei trepte în cadrul scării cimpoiului este

[10] Gottfried Habenicht, *Un cimpoier bănățean*, în „Revista de etnografie și folclor", tomul 17, 1972, p. 261–297.

https://biblioteca-digitala.ro

justificată perfect sub aspect acustic, deoarece în cazul analizării aspectului intervalic rezultat din execuţia pe verticală, ambele sunete cântate la cimpoi (al bâzoiului şi treapta a patra emisă de carabă) se regăsesc în raporturile numerice ale rezonanţei superioare a sunetului fundamental, ele făcând parte din aceeaşi „familie".

Un caz interesant legat de structurile sonore ale carabelor l-am întâlnit la un instrument din zona Banatului de munte (localitatea Dalboşeţ – carabă aflată în colecţia personală)[11]. Tubul carabei este construit *special* pentru a emite nouă sunete consecutive situate (unul faţă de celălalt) la un interval aproximativ de un ton – o scară extinsă, de tip hexatonal. În funcţie de construcţia carabei (de felul în care este dimensionată ancia) înălţimile scării pot avea abateri importante de la configuraţia iniţială.

Este greu de dedus modul exact în care s-a cântat (cu mai bine de o sută de ani înainte) cu acest instrument. Probabil instrumentistul şi-a construit linia melodică limitând scara carabei la nivelul unui tetracord lidic, sau a folosit în mod predominant pentru desfăşurarea melodică, intervalele consonante care se formează pe verticală în raport cu sunetul fundamental. La această construcţie instrumentală, care oferă o structură sonoră oarecum nefirească pentru melodiile din cultura orală, bâzoiul putea fi acordat la un interval de dublă octavă descendentă faţă de oricare din treptele scării. Beneficiind de această şansă, în funcţie de acordajul făcut de interpret, treapta respectivă primea în mod obligatoriu rolul de centru gravitaţional sonor.

Concluzii

Problema evoluţiei sistemelor sonore, precum şi a modului de utilizare a acestora în viaţa muzicală din cadrul culturilor orale nu este lămurită pe deplin nici în momentul de faţă. Fiecare cultură tradiţională îşi are particularităţile ei care îşi lasă amprenta (la modul global) asupra întregii creaţii artistice. În privinţa structurilor sonore, factorii principali care au stat la baza tuturor conceptelor legate de raportul estetic existent între diversele înălţimi au fost: legile acustice fundamentale şi construcţia mentală, manifestată în plan artistic, specifică unor grupuri sociale reprezentative care s-au afirmat sub aspect cultural. Corneliu Dan Georgescu, sintetizând enunţurile teoretice legate de evoluţia sistemelor sonore, face următoarele referiri: „Generalizând, putem totuşi afirma că aceste sisteme corespund unor surse psihofizice, localizări geografice şi evoluţii istorice în

[11] Ovidiu Papană, *op. cit.*, p. 38–39.

https://biblioteca-digitala.ro

condiții particulare, apariția și diversificarea lor urmând o cale asemănătoare apariției și diversificării raselor umane. Direcțiile de dezvoltare supuse acțiunii imprevizibile a practicii muzicale dar – mai mult de cât s-ar crede – și unor intervenții exterioare (din care au putut rezulta hibrizi, uneori viabili și chiar prolifici) au condus la ameastecuri multiple incontrolabile, contradictorii, uneori derutante. Astfel se explică, parțial, gradele diferite de complexitate, coexistența unor faze «primare» de evoluție cu altele, «avansate»"[12].

Una dintre marile greșeli care s-a făcut în interpretarea și teoretizarea acestor sisteme a fost legată de faptul că în majoritatea cazurilor, concluziile cercetărilor efectuate în cadrul culturilor tradiționale au fost interpretate după normele rigide stabilite (deductiv) în plan teoretic sau luându-se ca bază, modelul sistemelor sonore folosite în cultura scrisă, în care raportul numeric care determina înălțimea sunetelor avea un rol hotărâtor. Este foarte dificil de judecat cu formele de gândire specifice acestei culturi un concept muzical alcătuit într-un alt context (fie el și primitiv) în condițiile în care nu se cunoaște în mod amănunțit limbajul emoțional intim și mecanismele reale care l-au zămislit. O astfel de abordare poate elabora doar o catalogare riguroasă a acestor sisteme (exprimată într-o manieră abstractă sau pur matematică), în funcție de unele afinități muzicale stabilite într-o manieră logică. Spre exemplu: pentru folclorul românesc, formarea modurilor diatonice pe baza schimbării centrului gravitațional sonor nu este decât o explicație reducționistă făcută pe plan teoretic. Existența reală a modurilor diatonice în muzica tradițională românească este rezultatul concret al mesajului artistic pe care îl exprimă fiecare organizare sonoră (melodico-ritmică) în parte în cadrul vieții muzicale. Nu întâmplător, în acest caz, forma „pură" a modului locrian este prezentă doar într-un context teoretic, deoarece în practica muzicii tradiționale românești, modul locrian nu poate fi întâlnit decât într-o organizare sonoră contaminată.

Prezența sistemului sonor bazat pe intonația relativă a treptelor în viața muzicală din mediul culturii orale, luată în ansamblul ei, ne-a confirmat faptul că, uneori *expresia desuetă românească „se poate și așa"* are un rol de prim rang în cadrul relațiilor estetice interumane. Această manieră de relaționare aproximativă din cadrul structurilor sonore, folosită pentru stabilirea raporturilor dintre diversele înălțimi a fost una dintre multiplele căi primare prin care, pe baza unor tatonări succesive făcute de-a lungul timpului, s-a ajuns la modalitățile actuale de cântat în practica muzicală.

[12] Corneliu Dan Georgescu, *Cu privire la definirea sistemelor melodice*, în „Revista de etnografie și folclor", tomul 26, nr. 2, 1981, p. 154–155.

Pentru bibliografia temei vezi și: Viorel Cosma, *Două milenii de muzică pe pământul României*, București, Editura Ion Creangă, 1977; Dimitrie Cuclin, *Tratat de estetică muzicală*, Editura Oltenia, București, 1933; Victor Giuleanu, *Tratat de teoria muzicii*, București, Editura Muzicală, 1986; Gheorghe Oprea, *Sisteme sonore în folclorul românesc*, București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România, 1998; Dem. Urmă, *Acustică și muzică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

PROMOVAREA CREAȚIEI POPULARE CONTEMPORANE PRIN ASOCIEREA MEȘTERILOR POPULARI

MARCEL LUTIC

Constatăm cu regret absența, în ultimii ani, a unor *dezbateri consistente* și cu urmări serioase asupra problematicii meșteșugurilor tradiționale din România. În fapt, aceasta înseamnă lipsa unui dialog constructiv între meșterii populari și factorii de decizie din muzee, centre ale creației populare, direcții județene pentru cultură și Ministerul Culturii și Cultelor. Simpozionul organizat de Institutul „Brăiloiu" este o excepție fericită de la această regulă tristă. În acest context, nu este de mirare că *meșterii populari sau potențialii meșteri se simt descurajați, uitați, inutili sau chiar frustrați*. Una dintre consecințele nefaste ale acestei lipse de dialog este absența unei strategii mature asupra dezvoltării domeniului meșteșugurilor în următoarele decenii.

Având în vedere cei aproape 10 ani de când sunt în contact nemijlocit cu meșterii populari, în special cu cei din zona Moldovei, socot, cu modestia necesară, că pot evalua, cât de cât obiectiv, situația acestora, și mai ales, în cazul de față, legăturile formate între meșterii de pe cele două maluri ale Prutului. Îndeosebi în anii scurși din 2003 încoace, ani în care am avut onoarea de a fi primul președinte al Asociației Meșterilor Populari din Moldova (AMPM), m-am apropiat mai mult de specificul activității meșterilor populari, ajungând să fiu părtaș la multe dintre activitățile lor, în special a celor derulate în perioada „caldă" a anului (aprilie-octombrie). În atari condiții, sper ca rândurile și ideile care urmează să fie pertinente și utile în vederea îmbunătățirii activității AMPM, implicit a meșterilor populari din Moldova, membri sau viitori membri ai acestei asociații profesionale aparte.

Aflându-se în sfera de cercetare a etnografiei și etnologiei, al căror principal scop este salvarea mărturiilor de cultură și civilizație populară, meșteșugurile, alături de alte domenii ale culturii materiale (ocupații, așezări, locuință, transport), reprezintă totalitatea mijloacelor cu ajutorul cărora omul se adaptează mediului fizico-social, transformându-l și integrându-i o sferă preponderent utilitară. Fără îndoială că pentru lumea de altădată, practicare unui anumit meșteșug s-a bucurat de o atenție deosebită, meșteșugul fiind privit ca o îndeletnicire derivată din ocupațiile de bază ale satului arhaic românesc, agricultura și creșterea animalelor. Astfel, a vorbi de importanța și impactul pe care meșteșugurile populare l-au avut asupra dezvoltării societății, dar și de locul lor în lumea de azi, ni se pare mai mult decât necesar.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, București, p. 147–153

https://biblioteca-digitala.ro

Este vizibil faptul că în ultimele decenii meşteşugurile artistice din România au intrat într-o fază nouă, în care formele tradiţionale încep să se schimbe şi apar produse cu caracter evident nou care afectează, într-o bună măsură, tradiţia. De asemenea, se poate observa că meşterul autentic, iubitorul de frumos, artizanul inventiv şi neobosit care a cioplit lemnul, a modelat lutul sau a ţesut pânza, este principalul afectat de această stare de fapt. Situaţia tradiţiilor şi a meşteşugurilor se degradează constant, afectând condiţiile de viaţă şi de muncă ale meşterilor populari contemporani.

Pe de altă parte, după 1990 societatea românească a fost bulversată de valul modernizator venit din Occident. Trăim de atunci încoace, din ce în ce mai intens, cu impresia că *totul se petrece prea repede*, că *timpul nu ne mai aparţine defel*. În numai două decenii societatea noastră a suferit transformări aproape incredibile. Din păcate, nu toate valorile venite din Apus sunt benefice, unele dintre ele atentând chiar la esenţa fiinţei umane; în plus, în România încă asistăm la o letargie instituţională în urma căreia au de suferit sectoare întregi ale vieţii economico-sociale, inclusiv domeniul meşteşugurilor artistice. Pe acest fundal se resimte acut nevoia de acţiune a societăţii civile, de aici putând să apară anticorpii necesari păstrării şi promovării unor repere axiologice cu valoare absolută. Acest deziderat se resimte şi în privinţa creaţiei populare şi a artizanatului, sectoare lăsate, oarecum, în voia sorţii.

În ultimii ani, după ce multă vreme singurul ONG din ţară în domeniu a fost Asociaţia Naţională a Creatorilor Populari din România, au apărut câteva asociaţii care îşi propun să revitalizeze şi să stimuleze creaţia populară din interiorul ei. Două dintre acestea, despre care avem mai multe informaţii, se regăsesc în perimetrul Moldovei istorice; este vorba de Uniunea Meşterilor Populari din Republica Moldova şi de Asociaţia Meşterilor Populari din Moldova. Comunicarea noastră va prezenta eforturile, activităţile, scopurile, dezideratele, obiectivele, neîmplinirile şi doleanţele acestor două asociaţii care, la graniţa Uniunii Europene, încearcă, în baza unui *Acord de colaborare* încheiat la începutul acestui an, să ajute la păstrarea şi promovarea creaţiei populare printr-o gamă variată de activităţi, multe dintre ele comune.

Meşteşugurile populare, prin materia primă, tehnici de lucru, ornamentică, forme şi cromatică, păstrează multe dintre peceţile identitare ale unei naţiuni; adesea, cei care practică meşteşugurile populare sunt purtătorii unor *semne arhaice*, colportorii unor tradiţii şi obiceiuri ce alcătuiau pe vremuri viaţa spirituală a poporului. Chiar dacă cei pe care-i numim azi „meşteri populari" nu mai sunt adesea conştienţi de acest fapt, aceasta nu diminuează deloc din importanţa acestui fapt.

După ce Europa Occidentală s-a sărăcit pe sine dând cu piciorul tradiţiilor şi meşteşugurilor, constatăm azi că oficialii Uniunii Europene, prin Comisia de Cultură a Uniunii şi UNESCO, încearcă să evite în Europa de Est ceea ce s-a petrecut în Vest; din păcate, nici societatea românească, în frunte cu cei din conducerea structurilor statale şi cu cei din administraţiile locale (cu rare şi notabile

https://biblioteca-digitala.ro

excepții!), nu pare a şti, cel mai adesea, să păstreze şi să valorifice „lada cu zestre" pe care ne-au lăsat-o înaintaşii.

Deoarece acest material va face referiri exprese la Asociația Meşterilor Populari din Moldova, cu sediul la Iaşi, şi la Uniunea Meşterilor Populari din Republica Moldova (UMPM), cu sediul la Chişinău, considerăm firească prezentarea sumară a celor două asociații.

Asociația Meşterilor Populari din Moldova (AMPM) *s-a înființat oficial la Iaşi pe 4 martie 2004*; neoficial, exista de câțiva ani, urmare a interesului manifestat de meşterii şi creatorii populari din Moldova pentru păstrarea şi valorificarea meşteşugurilor populare, a celor artistice în primul rând. Târgul organizat anual la Sfânta Parascheva (de altfel, urmaşa străvechii Sfinte Vineri este şi patroana AMPM!) de Muzeul Etnografic al Moldovei din Iaşi a fost un bun prilej pentru aceştia de a se cunoaşte şi de a încerca să se asocieze într-un ONG care să le reprezinte cât mai bine interesele. Apoi, existența la Chişinău a Uniunii Meşterilor Populari din Moldova şi desele solicitări de colaborare venite de acolo s-a constituit într-un al doilea factor determinant pentru apariția AMPM. În sfârşit, un al treilea motiv ține de valorile la care această asociație se raportează, anume la acelea izvorâte din *rânduiala* specifică satului arhaic, din permanenta raportare a țăranului la natură, la pământ şi la cer, la Dumnezeul atoatevăzător şi atoateştiutor. Acestea sunt „cadrele" generale care au făcut posibilă apariția unei astfel de asociații.

AMPM a inițiat şi organizat câteva manifestări în care s-a vădit din plin spiritul care o animă. Astfel, la Casa Cărții şi la Casa de Cultură a Municipiului Iaşi s-au organizat în perioada 2002–2006 *patru expoziții personale* ale unor creatori populari (Andrei Moruzov din Chişinău, Florin Cramariuc din Suceava, Doina Juravle şi Elena Torac, ambele din Brodina-Suceava, ultimele trei expoziții beneficiind şi de pliante editate de AMPM), precum şi *o expoziție de grup* a unor meşteri lemnari din Fălticeni (Viorel Marian, Călin Dănilă şi Valentin Purdilă) şi a două împletitoare în sfoară din Iaşi (Silvia Cozmîncă şi Tatiana Harja); multe dintre aceste expoziții au fost organizate în colaborare cu Casa de Cultură. În anii 2004–2007, AMPM a fost coorganizator al *Târgului Meşterilor Populari din Moldova* de la Iaşi. În octombrie 2004 s-a editat primul număr din *Lada cu zestre*, revista asociației; în 2007 am ajuns deja la al patrulea număr, cu pagini din ce în ce mai multe şi condiții grafice din ce în ce mai bune. În decembrie 2004 AMPM a organizat *Moşu' cu daruri*, un minitârg cu vânzare, care, din păcate, a fost un eşec. În schimb, de mare succes s-a bucurat o altă inițiativă a asociației noastre, anume inițierea, din 2005, a unui *Festival al Mărțişorului* tradițional; această inițiativă a fost susținută cu mare entuziasm de Asociația „Al. Lăpuşneanu", inițiativa vizând şi readucerea în actualitate a sensurilor mai profunde pe care le presupunea purtarea mărțişorului (prin publicarea unui pliant); festivalul tinde a deveni tradiție, ajungând în 2007 la a III-a ediție. În colaborare cu Asociația „Al. Lăpuşneanu" şi cu Fundația Serviciilor Sociale Bethany, AMPM organizează anual, tot din 2005,

https://biblioteca-digitala.ro

un *Târg de Mici Meşteşugari* cu ocazia zilei de 1 iunie, târg care s-a bucurat de un mare succes în rândul copiilor Municipiului Iaşi, în special la cei din casele de copii. Anual, în România şi în Basarabia, AMPM, în colaborare cu UMPM, organizează *tabere de creaţie* structurate pe o temă anume sau pe categorii de meşteşuguri (de ex., în 2005, 2006 şi în 2007 au avut loc astfel de tabere la Păltinoasa, jud. Suceava, graţie creatorului popular Toader Ignătescu, iar în 2005 şi 2007 au avut loc tabere ale meşterilor lemnari în Basarabia). De asemenea, AMPM a iniţiat şi a organizat, în colaborare cu parteneri locali (muzee etnografice şi de istorie, centre ale creaţiei populare, direcţii de cultură, consilii locale şi primării), *Târgurile Meşterilor Populari* de la *Roman* (august 2005, 2006 şi 2007), *Piatra-Neamţ* (mai 2006 şi iulie 2007), *Botoşani* (aprilie 2007), în stadiu de proiect fiind şi organizarea unui mare târg de meşteri la *Bacău* (octombrie 2008).

În ultimii ani, majoritatea „schimburilor" de meşteri populari dintre România şi Republica Moldova se fac prin intermediul celor două asociaţii; din păcate, disfuncţionalităţi legislative şi mentalităţi greu de înţeles, mai ales în cazul vameşilor şi poliţiştilor de frontieră români şi moldoveni, îngreunează adesea aceste schimburi.

Tot la capitolul „proiecte comune", trebuie neapărat menţionat parteneriatul instituit cu ocazia accesării proiectului Phare ART – *Afaceri prin Renaşterea Tradiţiilor*, proiect transfrontalier finanţat de către Uniunea Europeană ce se derulează în perioada 1 decembrie 2006 – 30 noiembrie 2007 în judeţele Botoşani, Iaşi, Vaslui şi în raioanele Republicii Moldova; în cadrul lui sunt implicaţi 10 meşteri din Basarabia şi 10 din judeţele mai sus menţionate, cu toţii urmând a fi iniţiaţi în tainele afacerilor.

Un alt proiect de succes iniţiat şi implementat de către AMPM este cel numit *Micii meşteri din Copou* (Tabără de creaţie pentru elevi). Cofinanţat de Primăria Municipiului Iaşi, acesta s-a derulat în lunile mai-iunie 2007, momentul de vârf fiind organizarea, timp de o săptămână, a taberei propriu-zise în Parcul Copou; au fost antrenaţi 100 de elevi din clasele III–V din şase şcoli ieşene, impactul acestui proiect fiind mult peste aşteptările noastre, ale partenerilor, mass-mediei locale sau ale cofinanţatorului.

De asemenea, AMPM a fost sau încă este partener în alte proiecte în care beneficiari sunt alte ONG-uri din Iaşi sau din Bucureşti; amintim proiectul gestionat de Fundaţia ieşeană *Alături de voi*, proiect centrat pe organizarea şi desfăşurarea unei *tabere de iniţiere în arta populară pentru copii cu dizabilităţi*, precum şi proiectul *Meşteri anonimi. Audit asupra domeniului meşteşugurilor în Regiunea de Nord-Est*, proiect finanţat de către AFCN şi derulat de Fundaţia pentru Meşteşuguri din Bucureşti.

Menţionăm că, pe de altă parte, conducerea AMPM încearcă mereu să dea o mână de ajutor membrilor ei şi tuturor celor preocupaţi de meşteşugurile populare, facilitându-le accesul la manifestări de profil din ţară şi din străinătate (în special din Republica Moldova), oferindu-le, în măsura posibilităţilor şi a interesului manifestat, asistenţă şi literatură de specialitate.

https://biblioteca-digitala.ro

Mai precizăm că AMPM este deschisă spre colaborare cu toți aceia care îi împărtășesc valorile și viziunea, cu aceia care se simt legați de acest pământ și de strămoșii din care ne tragem! Ar mai trebui adăugat că AMPM cuprinde circa 80 de membri cotizanți, nu numai din Moldova, grupați pe meșteșugurile pe care le practică, cei mai mulți fiind din domeniile: prelucrarea lemnului și încondeierea ouălor, apoi împletituri din sfoară, pănuși și nuiele, textile, măști, ceramică, port popular și podoabe, broderie pe ouă și ouă cu mărgele ș.a. Criteriile de acceptare în AMPM vizează în special păstrarea, în linii mari, a spiritului artei populare.

Așadar, se poate afirma că asociația de la Iași a inițiat, impulsionat, organizat și susținut multiple acțiuni, activități și manifestări de ținută (expoziții personale, târguri de meșteri, tabere de creație, pliante și reviste, seminarii și sesiuni de informare-instruire, proiecte specifice locale, naționale și internaționale ș.a.); astfel, a ajuns, treptat, să fie socotit un partener credibil și un polarizator de energii, alături de muzeele etnografice și centrele de creație populară, adesea fiind chiar liantul absolut necesar dintre aceste instituții statale și meșteri; AMPM a contribuit la crearea unui curent favorabil susținerii meșteșugurilor în cadrul unor instituții administrative descentralizate din județele Moldovei (Iași, Suceava, Botoșani și Neamț), județe în care AMPM are membri sau desfășoară manifestări; tot asociația de la Iași a provocat dezbateri privitoare la calitatea actului meșteșugăresc, mulți dintre membrii asociației fiind deja repere indiscutabile în privința păstrării autenticității meșteșugului pe care-l practică; de asemenea, AMPM a generat simpatie pentru tradiția meșteșugărească în satele Moldovei, acest fapt sperând să pună în mișcare factorii cu putere de decizie; în sfârșit, asociația cu sediul la Iași a devenit un adevărat „magnet" pentru mulți oameni care au preocupări de asemenea natură, trebuind să instituim adevărate liste de așteptare pentru unele domenii de activitate (ouă încondeiate, prelucrarea lemnului, industria casnică ș.a) până când respectivii solicitanți să devină efectiv membri ai AMPM.

Desigur, sunt și inerente neîmpliniri. O slabă comunicare între membrii asociației și conducere, uneori chiar în cadrul conducerii asociației (fapt determinat și de desele schimbări din Consiliul Director), inexistența activității Consiliului Artistic, baza materială firavă (AMPM încă nu are un sediu adecvat), absența Legii Meșteșugurilor, fapt datorat și prea marii noastre discreții, un buget extrem de subțire, cu venituri provenind în special din cotizațiile și taxele plătite de membrii AMPM , iată principalele neîmpliniri din scurta existență a asociației noastre.

Uniunea Meșterilor Populari din Republica Moldova (UMPM) este o organizație neguvernamentală din care activează în vederea renașterii și dezvoltării meșteșugurilor populare prin încurajarea creatorilor populari autentici. A fost fondată la Chișinău în 1992.

Deși artizanatul în Republica Moldova a suferit o degradare evidentă, influențată de procesele urbanizării, înstrăinării neamului și de dezinteresul manifestat de autoritățile sovietice, în unele localități anumite tradiții ale artizanatului s-au mai păstrat. Principalele genuri înregistrate sunt următoarele:

https://biblioteca-digitala.ro

prelucrarea artistică a lemnului, împletitul din lozie şi din fibre vegetale, broderia, croşetatul, ţesutul covoarelor, prelucrarea pietrei, confecţionarea obiectelor din ceramică ş.a. Astăzi, UMPM are în rândurile sale peste 250 de meşteri. Se poate afirma că în UMPM activează cei mai buni meşteri populari din Basarabia. Aceştia au participat la multe expoziţii naţionale şi internaţionale. Obiecte confecţionate de ei au fost prezentate în România, Franţa, Italia, Germania, Polonia, Rusia ş.a.

Una din direcţiile principale ale activităţii UMPM este crearea unui cadru juridic adecvat activităţilor meşteşugăreşti. În acest sens, Uniunea a contribuit substanţial la completarea golurilor legislative din acest domeniu, la elaborarea unor noi documente care să stimuleze activitatea meşteşugărească. Este vorba despre *Patenta antreprenorială*, *Legea referitoare la îmbunătăţirea micului business* şi *Legea Meşteşugurilor*.

În privinţa şanselor pe care meşterii le au de a-şi transforma meşteşugul într-o mică afacere, trebuie spus că meşterii din Basarabia se confruntă cu lipsa banilor, cu rate înalte de credit la bănci, cu instabilitatea economică ce îi determină să nu aibă încredere în ziua de mâine. O altă problemă a UMPM este realizarea producţiei; în această privinţă amintim că nu există o piaţă de desfacere satisfăcătoare. La prima vedere, aceste probleme par a fi mărunte, dar ele influenţează în mod direct această ramură. Lucrul în domeniul artizanatului este coordonat de UMPM, dar nu este susţinut suficient de către stat. Statul ar putea şi este dator să susţină, să încurajeze artizanatul ca pe o ramură de perspectivă chiar şi pentru activitatea turistică, prin acordarea de diferite facilităţi, precum scutirea de impozite pe 5–7 ani, acordarea de credite fără dobânzi pe aceleaşi termene sau acordarea de indemnizaţii pentru şomeri.

Uniunea implementează şi unele proiecte, care credem că vor contribui la renaşterea şi dezvoltarea unor meşteşuguri uitate. Bunăoară, proiectul *Tradiţii renăscute* a avut drept scop organizarea Centrului Didactic Meşteşugăresc din satul Văsieni (Ialoveni). În parteneriat cu Departamentul Utilizării Forţei de Muncă, UMPM a început în această localitate instruirea şomerilor pentru diverse profesii meşteşugăreşti. Astfel, au fost instruiţi peste 360 de şomeri. În cadrul altui proiect, numit *Să ţinem calea spre izvoare*, s-a acordat suport femeilor vulnerabile social din diferite sate ale raionului Ialoveni; 40 de femei din aceste localităţi au învăţat să brodeze şi să tricoteze. O experienţă relevantă s-a acumulat în parteneriat cu organizaţiile locale *Femeia Rurală* şi *Era Nouă* din raionul Orhei. Ambele proiecte s-au înscris în programul *Dezvoltarea comunitară*, în care una din activităţile de bază a fost instruirea şomerilor în anumite meşteşuguri, cum ar fi ţesutul covoarelor şi împletitul din fibre vegetale. O categorie asupra căreia şi-a îndreptat atenţia UMPM a fost şi aceea a copiilor handicapaţi. Pentru ei a fost implementat proiectul *Integrarea socio-profesională a copiilor cu dizabilităţi*, proiect susţinut financiar de Banca Mondială. Acesta a presupus educarea unor asemenea copii în trei şcoli auxiliare (din Chişinău, Rezina şi satul Vâsoca, raionul Soroca) pe baza unor concepţii şi programe speciale, prin intermediul practicării meşteşugurilor.

https://biblioteca-digitala.ro

După absolvirea acestor şcoli, copiii pot practica meşteşuguri, asigurându-şi, astfel, un minimum decent de viață.

În sfârşit, în privința promovării meşteşugurilor, UMPM desfăşoară o activitate vastă. Amintim doar faptul sugestiv că, în localul Muzeului Național de Etnografie şi Istorie Naturală din Chişinău, se organizează anual 5–6 expoziții tematice (în domeniile prelucrării artistice a lemnului, împletitului loziei, broderiei, croşetatului şi tricotării).

Mai menționăm şi faptul, important pentru istoria acestei Uniunii, că un rol extrem de important în dobândirea tuturor acestor succese l-a avut implicarea totală a lui Ion Bălteanu, preşedintele şi sufletul acesteia. Datorită Domniei Sale şi meşterilor care creează în spiritul tradiției româneşti a fost posibilă derularea unor proiecte şi manifestări comune.

Spuneam mai sus că cele două ONG-uri acționează mai recent în baza unui *Acord de colaborare* încheiat pe 8 ianuarie 2007 la Chişinău. Potrivit termenilor acestui acord, AMPM este o societate non-profit românească, care are ca obiect principal de activitate cercetarea ştiințifică şi statistică, proiectarea, expertizarea, instruirea profesională, îndrumarea, sprijinirea şi alte acțiuni specifice în domeniul dezvoltării meşteşugurilor tradiționale şi artizanatului. Asociația este de acord să mijlocească realizarea unor proiecte în România, în colaborare cu UMPM pentru domeniile mai sus menționate. Pe de altă parte, asociația de la Iaşi este interesată să-şi extindă aria de prestare a serviciilor şi în alte țări învecinate, iar Uniunea este de acord să mijlocească sau să realizeze unele proiecte în Republica Moldova sau în Comunitatea Statelor Independente, în colaborare cu AMPM pentru domeniile mai sus menționate. În sfârşit, acordul stipulează că UMPM şi AMPM sunt interesate să colaboreze pentru realizarea de proiecte comune în domeniul dezvoltării meşteşugurilor tradiționale şi artizanatului atât în România, Republica Moldova, cât şi în țările Comunitatea Statelor Independente.

Legăturile dintre meşterii populari de pe cele două maluri ale Prutului evidențiază, şi prin intermediul activității celor două asociații, rădăcinile comune ale meşteşugurilor practicate, ducând la intensificarea schimbului de idei şi la o mai bună cunoaştere a repertoriului ornamental şi cromatic, a tehnicilor de lucru; astfel, din prezentarea „cărților de vizită" ale celor două asociații a reieşit, credem, modul în care meşterii şi creatorii populari din România şi din Republica Moldova se pot constitui în vectori importanți ai păstrării conştiinței de neam, păstrători adeseori ai datinilor şi obiceiurilor aflate, după cum arătam mai sus, în spatele obiectelor realizate de ei.

Adesea inconştient, această mână de oameni, în contextul globalizării galopante şi a invaziei produselor de prost gust, devin adevărați *agenți sanitari* ai unei societăți aflată în criză profundă. În plus, legăturile umane ce s-au format de-a lungul ultimilor ani în cadrul manifestărilor şi proiectelor comune au arătat că meşterii populari din Moldova vorbesc aceeaşi limbă, promovează aceleaşi idealuri artistice şi vor ca, împreună, să ducă peste veacuri valorile lăsate de strămoşii noştri.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

DIN ŞURĂ PE SCENĂ – IPOSTAZE ALE SPECTACULARULUI ÎN MUZICA TARAFULUI TRADIŢIONAL CODRENESC

CONSTANTIN SECARĂ

Rândurile de mai jos constituie o scriere etnomuzicologică mai puţin „canonică". Nu se situează, însă, nici în afara disciplinei, deoarece înglobează două dintre aspectele fundamentale ale ei: cercetarea de teren şi studiul instrumentelor muzicale (organologia). Nu reprezintă nici antropologie culturală, chiar dacă maniera de abordare a temei şi concluziile la care am ajuns pot fi circumscrise domeniului. Mai degrabă, ele reprezintă situarea specialistului aflat faţă în faţă cu o *stare de fapt* actuală, ca scurt reper în goana noastră dinspre... către...? De la global spre local şi de la general spre particular, lumea identităţii fuzionează cu cea a alterităţii, torsionându-se şi arătându-şi o singură suprafaţă, precum banda lui Möbius.

Îl invit deci pe cititor să zăbovească o clipă şi să cugete: ce era **înainte** şi ce este acum. Dar, ce înseamnă acest *înainte de...* şi cât din afectivitatea noastră contribuie la distorsionarea afectivă a percepţiei asupra trecutului şi prezentului, cu implicaţii, de asemenea, afective, asupra proiectării viitorului?

Încercând să surprind *ce se întâmplă în prezent*, lansez provocarea spre intuirea unei/unor posibile direcţii spre care se îndreaptă mentalul colectiv din zona cererii şi ofertei produselor culturale tradiţionale. Totodată, am încercat să nu cad în schematismul clişeului unei întrebări stupide care apare cu obstinaţie în chestionarele (pseudo)sociologice postrevoluţionare: „credeţi că (ţara, societatea, politica, învăţământul, cultura, lumea, universul etc.) se îndreaptă spre o direcţie bună sau spre una greşită?". Oricât ar părea de seducător, acesta nu este decât un exerciţiu pur intelectual, de condiţie modestă. Căci oare cine poate intui viitorul?...

„Danţu' mare"

Un cunoscut etnomuzicolg francez, Bernard Lortat-Jacob, afirma că tipul muzicii de dans (*danţ* în Maramureş, Oaş, Codru şi în tot nordul Transilvaniei) se confundă cu *dansul* însuşi („muzică, adică *danţ*"[1]), în contextul ideal în care cele două entităţi, muzica şi *dansul* ar trebui să fie inseparabile.

[1] Jacques Bouët, Bernard Lortat-Jacob, Speranţa Rădulescu, *Din răsputeri. Glasuri şi cetere din Ţara Oaşului*, Institutul Cultural Român, Bucureşti, 2006, trad. Speranţa Rădulescu după: Jacques Bouët, Bernard Lortat-Jacob, Speranţa Rădulescu, *À tue-tête. Chant et violon au Pays de l'Oach, Roumanie*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2002.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 155–166

https://biblioteca-digitala.ro

Zona Codrului reprezintă acel ţinut aşezat în nord-vestul României, delimitat la nord de bazinul Someşului, la est de ţinutul Sălajului, la sud de bazinul Barcăului şi la vest de Câmpia Careiului. Din punct de vedere geografic, dar şi cultural, Codrul se diferenţiază în funcţie de cele două etaje altitudinale: Codrul de munte în est şi Codrul de câmpie în vest. Ţinutul este mic, dar cu o puternică identitate, determinată mai ales de interferenţele culturale şi etnice caracteristice: româneşti, ungureşti, ţigăneşti, germane şi slovace.

1. Şură din zona Codrului (Muzeul de Etnografie şi Artă Populară din Baia Mare).

O şură tradiţională din zona Codrului: locul unde se strângeau proviziile, se zdrobeau strugurii pentru must, fermentau fructele pentru ţuică, erau adăpostite uneltele agricole, mijloacele de transport şi... *se organizau danţuri* (foto 1). Obiceiul organizării *danţului* în şură trebuie căutat în secolele în care grofii locali organizau jocul în incinta proprietăţilor lor, îngăduindu-le totodată muzicanţilor să execute *danţurile* dorite de săteni[2]. Muzicanţii profesionişti aduşi din spaţiul

[2] Speranţa Rădulescu, *Muzică de ceatarâşi din Chioar şi Codru*, prezentare CD, Fundaţia „Al. Tzigara Samurcaş", Bucureşti, 2005.

https://biblioteca-digitala.ro

cultural imperial au fost înlocuiţi treptat de cei locali, în special ţigani. Numiţi în zonă *ceatarâşi* (şi nu *ceteraşi*, ca în alte zone ale Transilvaniei sau Maramureşului), ei executau deopotrivă melodii de joc, cântece lirice, dar şi unele piese muzicale ceremoniale preluate de la cimpoierii şi fluieraşii locali, azi dispăruţi. În acest context, apariţia muzicii de ceatarâşi poate fi legată de joncţiunea dintre muzica savantă europeană şi cea ţărănească, avansându-se chiar ipoteza unei descendenţe directe din genuri camerale, precum trioul sau cvartetul de coarde clasice, cu reflectare în structura tarafului de azi[3]: *ceatără*, *braice* şi *gordună*, sau *ceatără*, două *contre* (dintre care una poate fi *vioară* şi cealaltă *braice*) şi *gordună*. Performerii acestui taraf poartă numele de: *primaş* (violonistul solo) şi *contralăi*. Aceştia din urmă asigură acompaniamentul armonico-ritmic prin *ţiituri* specifice. Se remarcă *ţiitura dreaptă* (*românească*) ce constă în formule ritmico-armonice cuplate binar pe o trăsătură de arcuş, cu accentuarea celei de-a doua jumătăţi de timp, şi *ţiitura ruptă* (*tăiată*, *nemţească*) care se compune din formule ritmico-melodice contratimpate sau bazate pe contratimpi sincopaţi situaţi tot pe a doua jumătate a timpului metric. *Gorduna* asigură o *ţiitură* pe timpi, marcând fundamentalele acordurilor intonate de *braice*. Din punct de vedere constructiv, *braicea* (a cărei etimologie derivă din italienescul *viola da braccio* şi din termenul german *Bratsche*) este o violă cu călăuşul drept şi trei coarde, iar *gorduna* este un instrument hibrid între violoncel şi contrabas, cu două coarde, acordate în cvintă, *sol* şi *do*, la fel ca ultimele două coarde ale violoncelului[4].

Danţurile se articulează în suite construite pe principiul dinamizării progresive a ritmurilor şi mişcărilor[5], astfel că succesiunea melodiilor de joc din cadrul suitei tipice codreneşti urmează acest principiu, derulându-se astfel: 1. *De-arăduit* (se mai numeşte şi *De-nceput*, *Ardeleana*, sau, pe alocuri, *Ardileana*); 2. *Codrenescul*; 3. *Româneşte pe ponturi*; 4. *Bătrânescul*; 5. *Scuturatul*. Această succesiune se diferenţiază şi în funcţie de situarea altitudinală a localităţilor (în regiunea de câmpie, sau în cea deluroasă a Codrului). Se mai pot identifica şi unele asemănări tipologice, astfel încât, de multe ori *Ardeleana* se poate confunda cu *Bătrânescul* şi *Românescul* cu *Codrenescul*. Cele mai marcante sunt *Ponturile*, adică „danţurile fecioreşti", de mare virtuozitate coregrafică, mult apreciate de *dănţăuşii* tineri, pentru potenţialul etalării acestei virtuozităţi.

Româneşte pe ponturi, încadrat de mulţi folclorişti în categoria dansurilor de perechi, a fost iniţial un dans fecioresc de ceată. În acest dans, partenera

[3] *Ibidem*. Vezi şi Dumitru Iederan, *Confluenţe şi priorităţi europene în folclorul muzical românesc din zona etnografică „Codru"* (*Specificitate românească şi europeană*), în „Confluenţe", publicaţie a Centrului Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Satu Mare, an I, nr. 3, septembrie 2006, p. 18–24.

[4] Dumitru Iederan, *Tarafui codrenesc*, în „Revista de etnografie şi folclor", tom 34, 1989, nr. 5, p. 441–458.

[5] Speranţa Rădulescu, *op. cit.*

https://biblioteca-digitala.ro

îndeplineşte un rol de sprijin, iar bărbatul execută o gamă foarte complexă de mişcări: bătăile pe cizme cu o singură mână, culminând cu salturi spectaculoase, peste cap. Dansul *Romăneşte pe ponturi* este o construcţie dezvoltată în formă liberă, cu melodiile de construcţie motivică, având contratimpul drept particularitate ritmică şi defăşurare într-un tempo moderat spre rapid (♪ = 112 MM)[6].

O suită putea să înceapă şi cu *Danţul mare*, aşa cum se întâmpla în satul Stâna, unde s-a născut unul dintre protagoniştii expunerii mele, Dumitru Iederan. Din informaţiile furnizate de el, am mai aflat şi că acest *danţ* (care se mai numeşte şi *Danţul ogrăzilor*), făcând parte tot din tipul *fecioreştilor*, se mai juca la *împărţitul ţarinilor*. În timp, melodia *Danţului mare* a primit funcţia de a-i însoţi pe *chizeşi* (i.e. organizatori, „impresarii" danţului) pe ulităle satului, spre locul desfăşurării danţului. Iar acest loc era de obicei... într-o şură[7].

Studiu de caz: Dumitru Iederan şi reînvierea muzicii tradiţionale de ceatarâşi din Codru

L-am cunoscut pe Dumitru Iederan în noiembrie 2006, în timpul unei documentări care viza studiul instrumentelor muzicale tradiţionale din lemn. Chiar dacă îl ştiam pe *ceatarâşul* Iederan din înregistrări, omul pe care l-am descoperit mi-a părut, la o primă lectură, derutant. Dotat cu o vivacitate debordantă, tatonându-şi cu o rezervată amabilitate oaspetele de la Bucureşti, Dumitru Iederan avea să se descopere, nu mult după aceea, ca un om pasionat până la devoţiune de crezul său: *păstrarea nealterată a muzicii tradiţionale din ţinutul pe care-l reprezintă.* Născut în anul 1956, în satul Stâna, din „inima" Codrului, Iederan a urmat cursurile şcolii din satul natal şi apoi ale Liceului Pedagogic din Carei, devenind învăţător. Dăruit cu o sensibilitate muzicală aparte, el a ucenicit de copil pe lângă Izidor Şerban, *ceatarâş* din Stâna, figură emblematică a muzicii din zona Codrului (foto 2).

Ambiţios (stimulat şi de ascensiunea profesională a foştilor săi elevi), Dumitru Iederan s-a hotărât la o vârstă relativ înaintată să-şi completeze studiile. A urmat, deci, cursurile Facultăţii de Muzică a Universităţii „Spiru Haret", forma de ID, pe care a absolvit-o în anul 2007. Pedagog remarcabil, el a reuşit să formeze în decursul anilor, la Şcoala Populară de Artă şi la Clubul Copiilor din Carei, un număr impresionant de tineri *ceatarâşi*, români şi unguri deopotrivă, pe care i-a învăţat să iubească şi să preţuiască tezaurul repertoriului muzical codrenesc, ucenicii lui fiind deprinşi încă de la cele mai mici vârste cu tehnica instrumentală, dar şi cu tehnicile constructive ale instrumentelor tradiţionale.

[6] Zamfir Dejeu, *Dansuri tradiţionale din Transilvania. Tipologie*, Institutul Arhiva de Folclor a Academiei Române, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 2000 (pp. 281–283).

[7] Informaţii furnizate de Dumitru Iederan, în timpul culegerii pe care am întreprins-o la Carei, în 8–10 noiembrie 2006.

https://biblioteca-digitala.ro

2. Izidor Şerban, ceatarâşul reprezentativ al zonei Codrului.

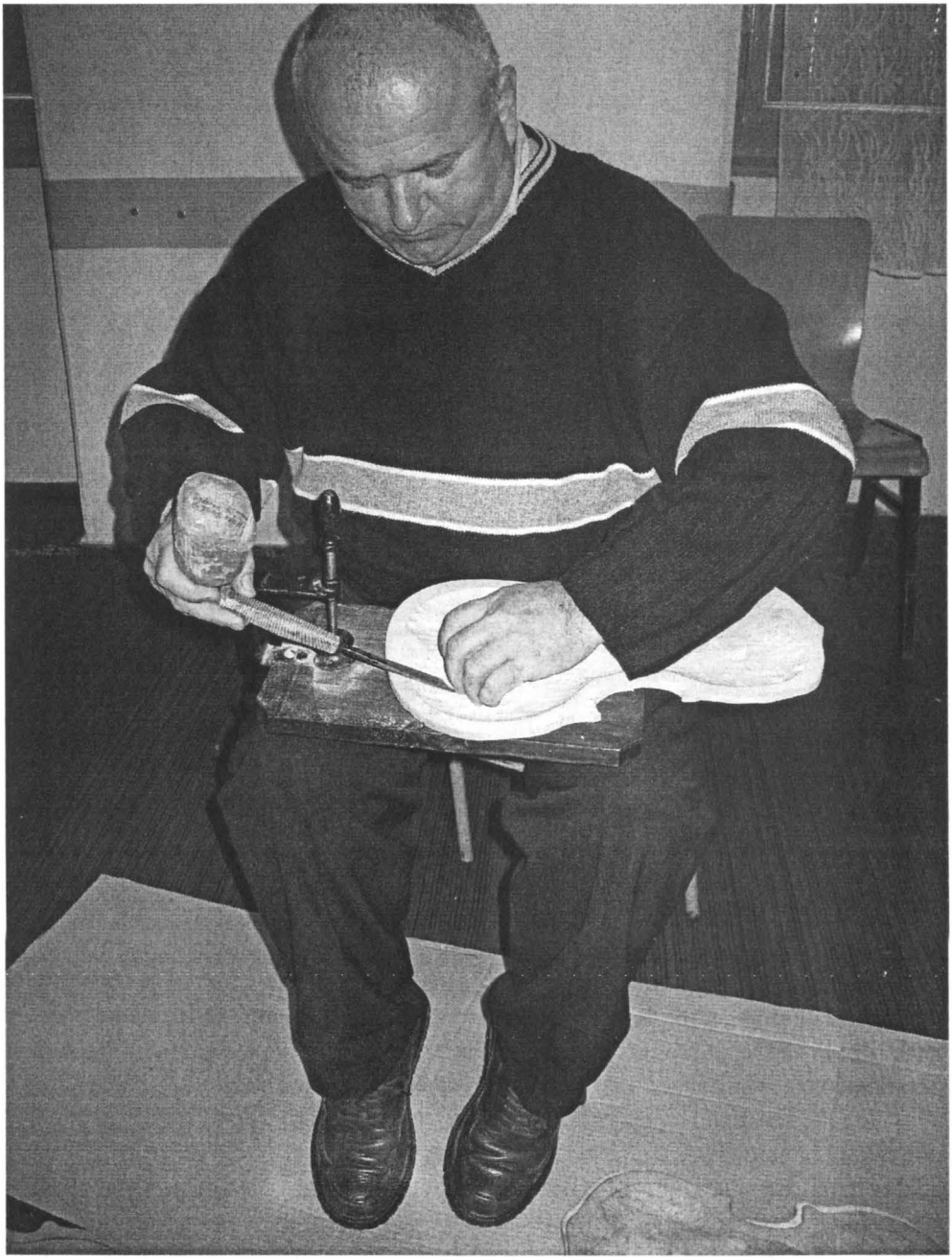
Atelierul şi instrumentele

Atelierul în care Dumitru Iederan şi-a construit majoritatea instrumentelor uimeşte prin simplitate, fiind improvizat într-un colţ al sălii de repetiţii. În lipsa unor dotări adecvate unui atelier de lutier, meşterul şi-a dezvoltat o tehnică personală de construcţie a instrumentelor: lutieria pe genunchi (foto 3).

Ineditul acestui meşteşug constă şi în utilizarea unor esenţe lemnoase obişnuite, banale, fără căutarea materialelor speciale, căci „ţăranul nu ştia ce e acela lemn de rezonanţă"[8]. Esenţele comune (brad sau molid pentru feţele *braicelor*, uneori şi pentru eclise, brad sau chiar placaj şi furnir pentru *gordune*), sunt folosite chiar şi dacă aceste materiale au imperfecţiuni, cum ar fi nodurile (foto 4).

[8] Vezi nota anterioară.

https://biblioteca-digitala.ro



3. Dumitru Iederan lucrând pe genunchi.

https://biblioteca-digitala.ro

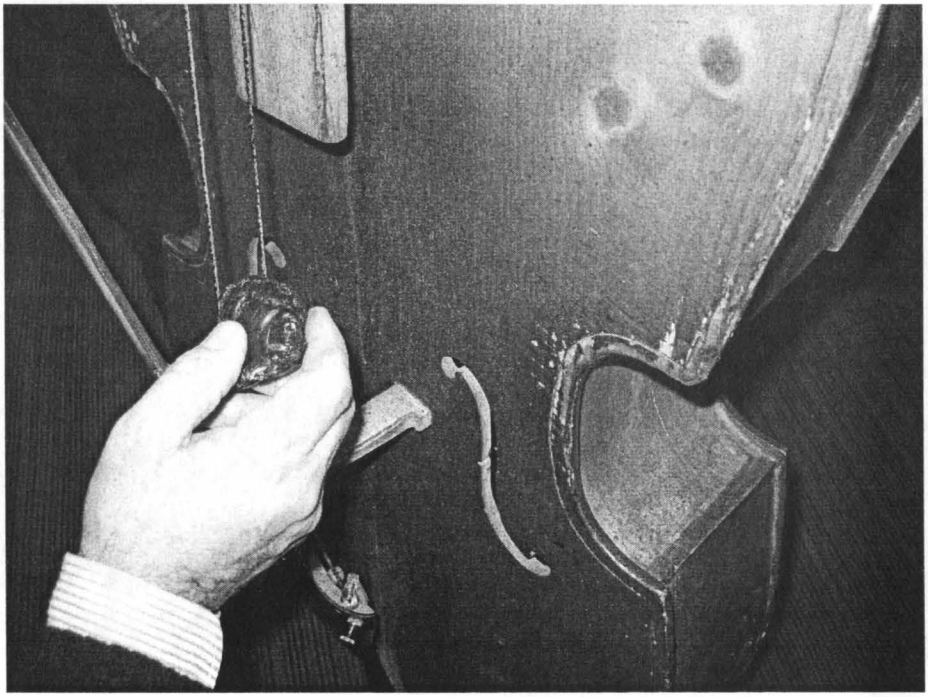
4. „De ce îmi construiesc propriile instrumente?!
Pentru că instrumentul clasic nu va suna niciodată ca cel popular!
Instrumentele construite de noi au calităţi mai bune decât cele din magazin!" (Dumitru Iederan).

Pentru îmbunătăţirea calităţilor sonore ale lemnului, bucăţile de material sunt „aclimatizate", fiind puse un timp mai îndelungat în contact cu o sursă sonoră (meşterul Iederan povestea chiar despre o pereche de boxe audio din lemn de brad, care au devenit material pentru *gordună*). Arcuşele acestor instrumente sunt construite tot de el după o tehnică, de asemenea, proprie, aşa cum tot personală este şi modalitatea de a asigura aderenţa arcuşului pe coardele gordunei, prin „ungerea" acestora cu smoală (gudron solid), ca înlocuitor al colofoniului (foto 5).

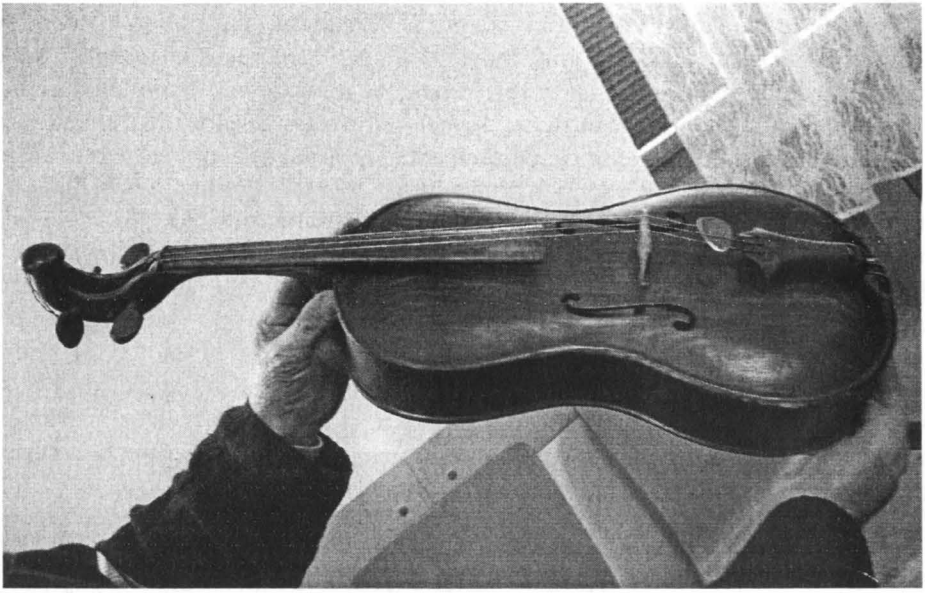
Un instrument inedit, conceput şi construit de Iederan, este *cobuzul mic*, un hibrid între *braice* şi *cobză*, menit să asigure pregnanţa acompaniamentului armonico-ritmic, prin ciupirea ritmică a coardelor cu un plectru (foto 6). Preocupările şi inovaţiile tehnice ale acestui neobosit promotor al muzicii tradiţionale codreneşti vin în completarea contribuţiilor lui teoretice, căci despre sistemele de acordaj şi funcţionalismul armonic şi ritmic ale acestor instrumente, Dumitru Iederan a scris un studiu, continuând, în această direcţie, scrierile anterioare, datorate lui Tiberiu Alexandru şi lui Pascal Bentoiu[9].

[9] Dumitru Iederan, *Taraful codrenesc*, stud. cit. Vezi şi: Tiberiu Alexandru, *Armonie şi polifonie în cântecul popular românesc*, în „Muzica", nr. 3, 10, 12/1959, 3, 9, 10/1960; Bentoiu Pascal, *Câteva aspecte ale armoniei în muzica populară*, în „Muzica", nr. 8/1962, 5/1963.

https://biblioteca-digitala.ro



5. Un mod neobişnuit de asigurare a aderenţei arcuşului pe coardele gordunei, prin frecarea cu smoală.



6. *Cobuzul mic*, instrument ritmico-armonic conceput de Dumitru Iederan.

https://biblioteca-digitala.ro

O ultimă precizare este, cred, menită să evidenţieze munca didactică, de aleasă dăruire, a lui Dumitru Iederan; alături de semnătura sa din interiorul instrumentelor construite, se întâlneşte întotdeauna şi un motto, mereu acelaşi, uşor emfatic, poate idealist, dar sincer şi reprezentativ pentru crezul lui: „Fie munca noastră pilduitoare generaţiilor tinere care au datoria sacră să păstreze şi să transmită folclorul românesc pur şi neîntinat!"

Şcoala şi elevii

Promotorul acestui ideal îşi propune menţinerea în viaţă a muzicii *ceatarâşilor* de ţară, aşa cum se prezintă ea: frustă şi lipsită de cosmetizările „folclorizante" ale activiştilor de ieri şi de azi de pe tărâmul „conservării şi valorificării creaţiei populare". Prin urmare, investiţia cea mai de seamă a lui a vizat cu precădere segmentul didactic. În contextul în care şi alţi performeri din ţară militează pentru menţinerea parametrilor autentici ai muzicii tradiţionale, Dumitru Iederan rămâne totuşi unicul care a creat o şcoală, în sensul termenului care desemnează formarea şi educarea unor discipoli care să-i împărtăşească idealurile, transmiţându-le şi ei, ulterior, mai departe.

Ca profesor la Şcoala Populară de Artă din Carei, Dumitru Iederan predă copiilor instrumentele tradiţionale *ceatăra*, *contra* sau *braicea* şi *gorduna* (denumită şi *gordon*), alături de cele „moderne", *contrabasul* şi *acordeonul*. El însuşi un produs al joncţiunii dintre cultura muzicală tradiţională şi cea savantă europeană, profesorul Iederan impune discipolilor săi o orientare similară. Cu surprindere am descoperit, în sala de curs a cercului de muzică de la Clubul Elevilor din Carei, un amestec de metode didactice dintre cele mai diferite, îmbinând teoria şi istoria muzicii clasice europene cu practica deprinderilor instrumentale complexe. Maestrul îşi învaţă, astfel, cu multă determinare discipolii să stăpânească bine subtilităţile cititului şi scrisului muzical. Această iniţiere i-a făcut pe mulţi dintre ei să aleagă continuarea studiilor muzicale la nivel universitar. Palmaresul metodologiei didactice aplicate de profesor se materializează pe mai multe paliere, de la conceperea unor studii instrumentale concentrate pe deprinderea diverselor formule specifice („formule ritmico-melodice pentru învăţarea *Danţului mare* şi altor melodii asemănătoare"), compunerea unor mici piese muzicale cu caracter didactic, folosirea planşelor, şi până la expunerea unor „stimulente", bine vizualizate în sala de curs, utile în creşterea interesului elevilor pentru studiu (foto 7).

Cei mai talentaţi discipoli ai săi şi-au început deja o carieră personală, iniţiind chiar tarafuri „concurente", nerezistând tentaţiilor scenei şi promisiunilor unei notorietăţi naţionale şi internaţionale. Taraful „Ceatăra" din Carei este compus din trei foşti elevi ai lui Iederan, fraţii Vlad, Adrian şi Bogdan Paşca, unde Adrian Paşca este coordonatorul şi managerul grupului, dar şi constructorul instrumentelor acompaniatoare. El a făcut parte din taraful „Iedera", încă din primii ani în care această

https://biblioteca-digitala.ro

7. Profesorul Dumitru Iederan în fața elevilor săi de la Clubul Copiilor din Carei.

formație a devenit cunoscută, acumulând din experiența pe care apropierea de Iederan i-a oferit-o. Este un foarte bun acompaniator (*contralău*) și împreună cu frații săi a participat la concursuri și festivaluri (tentația scenei!), imprimând un CD.

Alți foști elevi, puțini la număr, și-au asumat „cuminția" păstrării principiilor învățate de la Dumitru Iederan, cu riscul anonimatului. Călin Rat este unul dintre ei. A învățat să cânte la toate instrumentele tarafului tradițional și a făcut parte și el, ca *gordonaș*, din taraful „Iedera". Între timp, și-a descoperit vocația de *ceatarâș primaș*, surprinzându-și ascultătorii prin sensibilitatea artistică susținută de o tehnică instrumentală fără cusur.

Scena

Din cele prezentate se poate contura, ca un caz particular, observația că drumul muzicii tradiționale codrenești dinspre șură spre scenă trece și prin școala lui Dumitru Iederan. „Simțul scenic" al lui se manifestă și prin modul cum își regizează cu minuție intrările și ieșirile din scenă, sau cum se folosește de unele artificii spectaculare, menite să atragă atenția asupra virtuozității ceatarâșului primaș, cum ar fi performarea cu *ceatăra* pe cap (foto 8).

https://biblioteca-digitala.ro

8. Performarea cu *ceatăra* pe cap.

Chiar şi în aceste condiţii, de prezentare „spectaculară" a muzicii tradiţionale a *ceatarâşilor* din Codru, tinerii ucenici ai lui Dumitru Iederan sunt supuşi tentaţiilor şi presiunii exercitate de fascinaţia virtuozităţii, de exhibarea talentului şi de manipularea publicului. Nunţile, notorietatea, succesul financiar, toate acestea le inoculează acestor performeri un periculos aer de vedetism. Rezultatele nu se lasă

https://biblioteca-digitala.ro

aşteptate: funcţionalitatea muzicii a migrat ireversibil dinspre asigurarea suportului sonor al *danţului* către un spectacol în sine.

La aceasta au concurat cu succes deceniile de cosmetizări şi de uniformizări, prin rigorile „estetizante" impuse de „culturnicii" din sistemul folclorismului oficial. Satul însuşi pendulează între ignorarea moştenirii locale, revitalizarea acesteia şi absorbţia/acceptarea unor forme şi repertorii exogene[10]. Aşa cum danţul nu mai este spontan ci regizat, tot aşa şi muzica însoţitoare devine obiect în sine, cu transformările stilistice de rigoare. Din fericire, frumuseţea expresiei muzicale, de o sobrietate princiară, a muzicii de ceatarâşi transcende, însă, cu mult modele şi modelele vremelnice!

*

În loc de concluzii, voi da un citat mai extins dintr-o scriere a etnomuzicologului Laurent Aubert[11], pasaj pe care-l consider reprezentativ pentru punctul de vedere al receptării spectacularului scenic: „Nu potenţialul spectacular al unei forme artistice este cel care îi atrage *a priori* pe amatorii de muzică tradiţională şi nici întrebuinţarea care i se poate da în perspectiva unei fuziuni interculturale, ci, înainte de toate, muzica în sine pentru valoarea sa intrinsecă şi în calitatea sa de fapt cultural semnificativ. Amatorii se aşteaptă ca o muzică, un dans sau un teatru tradiţional să fie reprezentate nealterat, sau cel puţin în mod analog cu realitatea originară, în special în ceea ce priveşte formele şi structurile de execuţie şi exigenţele lor spaţio-temporale. [...] De îndată ce este exportată, o muzică în mod normal ancorată într-un anume tip de context şi de situaţie specifice se confruntă cu chestiunea sensului pe care şi-l mai poate păstra în afara acestora din urmă. Transferul său implică un decalaj care, din diferite puncte de vedere, poate fi considerat în sine ca o trădare sau ca o distorsiune în raport cu condiţiile obişnuite de execuţie".

Transferul semanticii spectaculare, dinspre zona performării coregrafice spre cea a performării muzicale propriu-zise, deturnează însuşi conceptul de virtuozitate. Dacă în cazul primei paradigme, *ponturile* reprezentau punctul forte al etalării unei virtuozităţi extreme, acrobatice, în a doua situaţie sunt folosite artificii menite să atragă atenţia asupra virtuozităţii *primaşului* (cântarea cu *ceatăra* pe cap, prezentarea unor danţuri în variantă „de concert" etc.), ca unic beneficiar al unei modificări semnificative de statut.

Din şură pe scenă, un pas mic pentru muzicant, un pas uriaş pentru muzică!

[10] Marin Marian Bălaşa, *Studii şi materiale de antropologie muzicală*, Bucureşti, Editura Muzicală, 2003, p. 49.

[11] Laurent Aubert, *Muzica celuilalt*, Ploieşti, Editura Premier, 2007, p. 47; versiune în limba română de Emanuela Geamănu, revizuită de Speranţa Rădulescu, după *Ateliers d'ethnomusicologie*, Genève, 2001.

https://biblioteca-digitala.ro

LA LILIECI – RECONSTRUCȚIA UNEI LUMI ARHETIPALE

GABRIELA RUSU-PĂSĂRIN

Reconstruire caleidoscopică a lumii satului, Cărțile *La Lilieci* reprezintă epopeea unui univers rural structurat pe moduri de existență arhaică, învăluit în savoarea *zicerii* olteneşti şi decodabil la cel puțin două nivele de referință: unul al desfăşurării diacronice a vieții arhaice, cu decupaje narative despre ceremonialurile existențiale, şi un al doilea nivel, al integrării într-un corpus lirico-epic, o panoramare în sincronie a *lumii dintâi*. Marin Sorescu s-a autodefinit şi a rămas consecvent: „sunt un liric cu ieşire la proză". Lumea satului reconstruită din nuclee narative este o lume văzută în structurile ei existențiale, o lume arhetipală verosimilă şi recognoscibilă. Forța de atracție, resorturile empatice se datorează fluidizării timpului şi spațiului, generării sentimentului de *ştiut* şi mai ales confundării intenționate a cuvintelor paronimice familial/familiar. Matricile identitare funcționale la nivelul microgrupului, familia, sunt funcționale şi la scara macrogrupului, lumea satului.

Este o asumare a lumii de dincolo de lumea imediată (casa), o identificare a colectivității cu grupul exponențial: neamul. Arborele genealogic devine un axis mundi pentru lumea arhetipală verosimilă datorită actelor de reconfirmare peste timp a datinilor, obiceiurilor, practicilor magice. Granița dintre familial şi familiar este încălcată sistematic şi programat, asigurându-se un continuu afectiv între prezent şi memoria colectivă, între *acum* şi *in illo tempore*. *Rânduielile* s-au pierdut din planul praxisului, dar au rămas în memoria colectivă, personajul care le reactualizează verbal nu întâmplător purtând porecla *Târziu*.

Cărțile *La Lilieci* reconfigurează un spațiu ambivalent: geografic şi spiritual. Este reconstituirea unui sat real, Bulzeşti, localitate în nordul județului Dolj, în vecinătatea județelor Vâlcea şi Gorj. Spațiul-punte nu face doar liantul între entitățile geografice, cu toponime reale, el are valențe apotropaice, funcționând ca structură pe ideea cercurilor concentrice: satul, ca o întindere cu vecinătăți geografice, o extensie care motivează deseori arborele genealogic al protagoniştilor (o privire în exterior); satul cu casele vecinilor, poduri, fântâni, răscruci, cimitir (o privire pe orizontală, panoramată, o lume *la vedere*); casa cu ograda, interiorul familial cu obiecte investite cu funcție polisemantică (o privire în interior, o introspecție a unei lumi despre care se află doar prin discurs confesiv, o lume protejată şi care impune a fi protejată, pentru a fi ferită de alterități).

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 167–175

https://biblioteca-digitala.ro

Sunt în esență cele trei cercuri concentrice, asemeni celor trei momente existențiale, în ordine inversă însă: nașterea – în casă, nunta – în sat; înmormântarea – pe deal, punct de convergență a lumii satului cu *lumea cea fără de margini*, a *lumii de aici* cu *lumea de dincolo*.

Cele șase Cărți *La Lilieci* reconstituie acest spațiu geografic și spiritual, conferindu-i statutul de *știut* prin identificarea arhetipurilor.

Timpul definește trăirea afectivă, este un timp al familiei, al neamului, al satului. Este timpul din poveste, un *prezent istoric*, un *perfect simplu* al satului oltenesc, un trecut actualizat, un proces de metamorfozare a veacului de om. Este o privire în oglindă a unui timp trecut marcat de narație subiectivă și un timp prezent filtrat printr-o grilă a alterităților produse de imixtiunile survenite în derularea vieții patriarhale (cooperativizarea, tema esențială a ultimului volum, *Cartea a VI-a*, volum apărut postum).

Ideea scrierii unei cărți despre Bulzești s-a concretizat pe când Marin Sorescu se afla la New York. Într-un interviu, pe care l-am realizat în anul 1996, scriitorul ne-a făcut următoarea mărturisire: „Acest ciclu a ajuns la Cartea a V-a, care a apărut anul trecut, Cartea a VI-a este scrisă și mă gândesc dacă să scriu pe ultima filă *sfârșit* sau să continuu[1]. Sunt înclinat să continuu o întreprindere literară fără precedent, aș spune. Și fără model în ceea ce privește poezia românească; pentru mine, în orice caz, un motiv pentru a mă situa mereu în centrul lumii, pentru că așa cum se știe, cum spunea și Blaga, «veșnicia s-a născut la sat» și eu consider satul un fel de centru al lumii. Octavio Paz spunea despre un copil că oriunde ar arunca cu praștia, piatra din praștie cade mereu în centrul lumii. Centrul gândurilor noastre este satul. Am început să scriu această carte, până la urmă tot o carte este, însă una mai mare, la New York, foarte departe de centrul lumii, dar într-un alt fel de centru al lumii și aș spune că tocmai această discrepanță între vechi și nou...

(Rep.: A amplificat starea...)

Da, a amplificat starea de naivitate și de nostalgie pentru lumea pe care eu o consideram în crepuscul, chiar datorită civilizațiilor și progresului care se tac pe toate liniile, este o lume amenințată. Nu acum, în 10 ani, în 50 ani, dar se face această nivelare europeană, care s-a produs mai în toate țările industrializate și vom avea un folclor bogat, dar artificial.

(Rep.: Și diferențiat, la un moment dat....)

Da!

(Rep.: ...păstrându-se numai arhetipurile.)

Da, pentru că adevărații creatori se vor ascunde în orășele. Victima se va ascunde în călău sau călăul în victimă. Migrația asta care se întâmplă și s-a întâmplat în ultimii ani, a satului spre oraș, situația destul de precară a țăranului

[1] *Cartea a VI-a* a apărut postum, în 1998. Profesorul universitar doctor George Sorescu, fratele scriitorului, încearcă să reunească ultimele manuscrise pentru a reda Cartea a VII-a *La lilieci*.

https://biblioteca-digitala.ro

după război ş.a.m.d., plus tăvălugul acesta al modernismului distrug cetatea veche a satului românesc"[2].

Mărturisirea lui Marin Sorescu ne-a amintit de experiența pictorițelor naive de la Uzdin: invitate de un grup de americani la New York, le-au fost asigurate toate condițiile pentru a picta lumea oraşului. Spre surprinderea tuturor, la finalul perioadei de creație, americanii au descoperit că femeile din Uzdin pictaseră numai scene din viața satului lor, imagini picturale având ca repere recognoscibile casa, biserica, podețele şi oamenii satului prezenți la diferite sărbători familiale sau calendaristice. Explicația este simplă: sunt reactualizate arhetipurile, ca efect al nostalgiei sau ca reacție de autoprotecție la invazia urbanului.

Este valabilă şi explicația formulată de Zoe Dumitrescu-Buşulenga referitoare la realitatea percepută ca un complex de sensuri: „[...] solidaritatea şi puterea de dăruire a valorilor unei culturi populare pot fi evaluate după criteriile în sine ale propriei originalități şi frumuseți, dar mai cu seamă, credem, în raport cu capacitatea de iradiere în timp şi de susținere ca pe un miraculos pat germinativ a culturii moderne, zisă şi socotită cea majoră a unui popor"[3].

Simbolică pentru cazul în analiză este o pictură a poetului Marin Sorescu intitulată de autor *Gemenii*, dar pe care noi am decodat-o ca fiind expresia vizuală a principiului vaselor comunicante, cu atât mai mult cu cât ea ar putea trimite şi la imaginea oului scindat în două părți egale, legate printr-un *cordon ombilical* în interior, asigurând funcționarea a două entități, părți componente ale *întregului*.

Lumea satului reconstruită în Cărțile *La Lilieci* este expresia viziunii folclorice a lumii, în sensul definit de Ovidiu Popadima: „O ordine etică în adâncul ei şi estetică în expresiile sale"[4]. Marin Sorescu *rescrie* lumea satului în cadrele povestirii cu tehnica versului liber. O *rostire* esențializată cu tentă moralizatoare, având ca formulă de final, indusă lectorului de-a lungul actului de descoperire a acestui univers reconstituit, ştiutele vorbe ale bătrânilor: „Aşa era odată", acum „lumea e amestecată", „nu toată lumea ține rânduiala".

O comparație între poemele cuprinse în Cartea I *La Lilieci* şi cele din volumul postum, Cartea a VI-a, ne-a determinat să definim lumea reconstruită de Marin Sorescu, un univers *întors*, o reflectare în oglinzi ce deformează realitatea primă, în sens de primordial, o metamorfozare a universului rural cu tribulații pentru salvarea lumii dintâi, dar cu neputința datorată imixtiunii urbanului şi mai ales a socio-politicului, colectivizarea. Este o diferență pe care o putem defini cu formula tradițională „de la cer la pământ", în înțelesul prim de la sacru la profan, de la acuratețe la alteritate. Este traiectul descendent de la identitatea unei lumi simbolice cu ştiute şi respectate rânduieli, la devălmăşia unei lumi ce şi-a pierdut

[2] Gabriela Rusu-Păsărin, *Marin Sorescu. Imagini. Ethos. Evocări*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007.

[3] Zoe Dumitrescu-Buşulenga, *Valori perene ale culturii populare*, în „Revista de etnografie şi folclor", 1998 (33), nr. 1, p. 5.

[4] Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii*, Bucureşti, 1941, p. XI.

https://biblioteca-digitala.ro

identitatea de sine. Este concluzia noastră susținută și de mărturisirea lirică a poetului Marin Sorescu din poemul *Un urât* (Cartea a VI-a):

„Eu scriu toate acestea acum, în iulie 1995, la Bulzești în casa a
nouă. Încerc să adun toate personajele liliecilor
Să văd care ce-a mai făcut, *ce s-a ales de ele* [s.n.]".

Și metamorfozarea s-a produs, explică prozaic Marin Sorescu într-un limbaj popular autentic, pentru că:

„V-apucarăți de cap de veac! Zice
Și veacul s-a dus de mult".

O comparație aplicată va ajuta la susținerea aserțiunii noastre: Marin Sorescu va reconstrui o lume arhetipală în registrul *povestirii în ramă*, demersul său prozaico-liric configurând hidoșirea lumii dintâi, a *rânduielilor* datorată procesului colectivizării. Verticalității de-nceput cu sentimentul apartenenței la o matrice identitară îi va corespunde, în Cartea a VI-a, imaginea *răsturnată*, a capacului cu rădăcinile în cer, doar *credința și credințele salvând de la uitare ceea ce altădată era* îndătinat.

Codul moral

Poemul *Rânduieli* din Cartea I *La Lilieci* este emblematic pentru viziunea folclorică a poetului Marin Sorescu. Este expresia lirică a respectului pentru codul etic și moral al vieții patriarhale, într-o atitudinea ironică cu evidente nuanțe de regret pentru pierderea în timp a acestor norme etice:

„Înainte n-o prea vedeai la față, că purta maramă, / Zăvelca lungă, colo, abia-i sclipeau gleznele, / Dar o ghiceai pe-a frumoasă – și-o furai, domnule, / O luai pe cal, și-o făceai muierea ta, era o dulceață, / Dar acum pe cine să furi? Uitați-vă-n jur, pe cine să furi?".

După reconstituirea lumii arhetipale, în volumul final sentimentul dominant este cel al nostalgiei pentru lumea de-nceput. Revolta ironică pentru pierderea *rânduielilor* este înlocuită de amintirea dulce-amară a imaginilor ce recompun azi frumusețea de altădată, concept estetic în decodări noi:

„Vara purtau alb. Fuste largi / Pânza de ațică-de face valuri / În sus, cu bluze albe și pe cap aveau tulpane / În trei cornuri cu dantelă. / Se vedea puțin părul [...] . Și cine le vedea se dădea la o parte / și sta să le privească" (*Femei în alb*).

Piesele portului popular erau o expresie a codului comportamental. Pierderea în timp a semnificațiilor este motiv (și poetic) de reactualizare a reminiscențelor, memoriei colective. Atributele vestimentare distincte erau stabilite prin tradiție. Pierderea respectului pentru tradiție a generat pierderea codului de simboluri, implicit a concepției despre frumos și valoare morală.

https://biblioteca-digitala.ro

Sărbători agrare / munci agrare

Odorâtul, sărbătoare agrară de primăvară este descrisă în Cartea I cu detalii semnificative pentru sensul petrecerii colectivității, consemnând astfel începerea ciclului practicilor agrare de primăvară: „Când odorau ai lui Pătru și veneau cu ramuri verzi de jugastru, / La jug și în coarnele boilor, începeau petrecerea. / Două zile tăiau la rațe, la gâște, beau la vin de duduia, / Era bucuria mare, *bucuria odorâtului* [s.n.]". Calendarul practicilor agrare respecta în satul patriarhal calendarul anului, iar conotațiile vizau determinarea belșugului roadelor „omul să muncească cât trebuie":

„În mai ară de mălai / Ete nici n-a-nflorit porumbarul, trebuie să-nfloare, / Să se scuture, să se facă porumba mare și grea, să poci / Eu s-ajung cu ea peste trei părechi de boi, în fața plugului / Atunci se ară" (*Oameni la plug*, Cartea I).

Arc peste timp, în Cartea a VI-a sunt consemnate în registrul popular și al ironiei cultivate doar muncile agricole repartizate restrictiv, ecou al practicilor vechi:

„[...] fasolea e treaba muierilor" (*Maria și Marin*).

Asocierea dintre sensuri, lărgirea sferei semantice sunt tot atâtea resorturi ale umorului, uneori negru, dar reprodus în expresii populare cunoscute: „A o bate [pe femeie] ca pe fasole", „doar când trebuie!" – adaugă olteanul „oțărât".

Începutul ciclului *La Lilieci* consemnează și tehnici agrare vechi, tehnici uitate sau ignorate după colectivizare (tema ultimei Cărți):

„Luau patru-cinci boabe din traistă, cu mâna stângă puneau / Boabele, cu dreapta dădeau cu parul. / O săptămână *urdinau* [s.n.] toți la locul ăla, pe care alții l-ar fi isprăvit într-o zi [...] / Bucatele lor se făceau, că erau muncite încet și tacticos, / În porumbii lor te mânca lupul, așa erau de mari" (*Oameni de arat*).

Sunt tehnici vechi, uitate azi, readuse în actualitate prin discurs liric într-un tip de narare ce vizează caracterul realist, un fel de jurnal oral cu scop de tezaurizare a unor practici și tehnici ce altădată defineau universul rural.

Prin contrast cu lumea satului după colectivizare, când se induce ideea că lumina artificială a *orbit* vechile practici și rânduieli, Marin Sorescu reamintește trecutul sistem de iluminat. Sunt vizate două paliere: cel al decriptării unui cod comportamental ce rezista în condițiile unei civilizații rurale și malformarea acestui cod sau ignorarea lui după colectivizare. Descrierea tehnicii țesutului și cusutului la lumina palidă a feștilei este pretext pentru formularea indirectă a unei atitudini de repudiere a comportamentului actual al tinerilor în cadrul comunității:

„Aveau un ciob de pământ / Și puneau o lingură de untdelemn și deasupra o bucată de tablă / Și-ngăurită la mijloc. / Și sucea o feștilă, și aia lumina [...] / Și lucrau, cusau la feștilă". Azi: „nu-mpunge una". „Umblă scâne pe drum, își arată păstrunga-ntre dinți, / Care are, râd, se crecuie cu băieții – ce le pasă?" (*Fetele de azi*, Cartea a VI-a).

https://biblioteca-digitala.ro

Codul moral funcțional la nivelul mentalității tradiționale este abolit, pierzându-se nu doar puritatea de-nceput, ci producându-se un alt comportament, la antipodul structurilor arhaice.

Descântecele

Tezaurul magico-folcoric al descântecelor reperabil în spațiul etnospiritual al Bulzeștilor este parțial salvat de la uitare prin reproducerea unor acte de terapie ce vizează, în principal, psihoterapia asociată cu elemente de medicină empirică, populară. Descântecul popular terapeutic cu structură poetică și poietică[5] este prezent în ambele cărți *La Lilieci*. „Sensul antropologic al psihoterapiei este deplasat de la actul medical la ritualul existențial; o posibilă dovadă este apropierea ritualurilor de psihoterapie față de tehnicile șamanice, așa cum o acreditează Lévi – Strauss în secvențe unde psihoterapia se desfășoară după un model cosmic și presupune un scenariu mitic"[6].

Cartea I *La Lilieci* confirmă o altă autodefinire a lui Marin Soresc – prin scriitură „am spart bordura" – transferând din planul literaturii culte imagini ce nu alterează universul rural arhetipal. *Micul Lord* reprezintă imaginea copilului *doftorit* de mamă, „cu mălai la gât".

„Stăteam cu cârpa udă-n jurul gâtului, / Parcă eram lord, / Cum am văzut mai târziu că se purtau englezii / Țepeni și cu bărbia-n sus din cauza gulerului cu dantele".

Recuzita specifică descântatului este reperabilă și în poemul lui Marin Sorescu, iar textul descântecului pentru gâlci este o variantă care circulă și azi în zona Bulzești: „Gâlcile motofâlcile / Plecară cu curcile, / Curcile s-au întors / Gâlcile nu s-au mai întors. / Și nici să numai vie", zicea țața Anica, amețind un cărbune într-un pahar.

Repetarea de trei ori a textului pentru *a se prinde* descântecul este respectată și în poemul sorescian cu o deturnare, însă, în final, secvență ce reamintește că ne aflăm într-un univers lirico-poetic. Dramatizarea secvențelor rituale conferă textului un plus de valoare estetică motivând succesiunea acestora:

„«Și dacă-or veni?» întrebam eu sceptic. / «Atunci le mai zicem unul». / Și-ncepea: / «Au plecat gâlcile cu toporul în pădure / Toporul a venit, / Și gâlcile n-au venit. / Și nici să nu mai vie»".

Refuzul de a rosti a treia oară descântecul este *fisură* în normalitatea universului arhetipal, o revenire într-un alt spațiu, al poemului dramatizat fondat pe structuri arhetipale.

[5] Nicoleta Coatu, *Structuri magice tradiționale*, București, Editura All, 1998.

[6] Camelia Burghele, *Studii de antropologie a sănătății*, Cluj Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2004, p. 226.

https://biblioteca-digitala.ro

În Cartea a VI-a *La Lilieci* sunt de reperat mai multe texte ce se circumscriu descântecului de boală, ca o atitudine de salvare a universului patriarhal prin terapia prin cuvânt.

În poemul *Baba Nițu* sunt descrise și parțial reproduse două descântece „de aplecatelea" și „ăla de scârbeală". Neuitând că lectorul de azi nu mai este în contact direct cu acest univers de practici rituale, Marin Sorescu subliniază, prin contrast și comparație, diferențele dintre cele două feluri de descântec. Descântecul „de aplecatelea" se spunea „doar la femei tinere / Când să nască ele, când se făcea că varsă, când le era rău". „Ăl de scârbeală se descântă oricui se scârbea de ceva".

Textele reproduse de Marin Sorescu, într-o atitudine constantă de recuperare a acestora, sunt de o expresivitate potențată de contextul poetic ce atinge apogeul prin producerea comicului de situație: cum baba le mai încurca, femeile o rugau:

„Dă-le drumul / Unul după altul / Și organismul și-l ia pe care-i trebuie".

Descântecul de „aplecătură" este inedit pentru zona Oltenia:

„Aplecate porcești / Țigănești, aplecate românești / Și muscălești. / De voi vrea a descânta / La coadele mărilor voi băga, / La fetele împăratului voi trimetea, / Că vă adastă /Cu mese întinse, / Cu făclii aprinse. / Acolo să sfătuiți, / De cutare să nu luați / Și-i dați: vin și mâncare / Și culcare / Și deschiderea corpului / Asta să-i dați, / Aplecate de la ea să plecați".

Descântecul de scârbeală are o circulație mult mai mare, variante funcționale sunt și azi de reperat în zona Bulzești, foarte apropiate de varianta folosită ca pretext de Marin Sorescu pentru a scrie un nou poem „de dragul limbii române vechi": *„Scârbeală de mâncare, scârbeală de culcare, / Scârbeală de beutură, / Scârbeală din răsăritul soarelui, / Din cântecul cocoșilor, / Din creierul capului, / Din zgârciul nasului, / Plesnească ochii râvnitorilor, / Plesnească ochii deochitorilor, / Când a râvnit și a plesnit / Și a rămas curat, luminat* etc.".

Marin Sorescu ne declara într-un alt interviu, realizat în 1995, că a scris multe poeme din Cărțile *La Lilieci* pentru a salva de la uitare cuvinte vechi, regionalisme polisemantice, care sunt pe cale de a nu mai fi folosite pentru că nu mai sunt funcționale practicile și secvențele de ritual care le foloseau, sau nu mai au corespondent în realitatea imediată.

Un alt descântec *De nălucă* (din Cartea a VI-a), are câteva ținte comunicative explicit formulate: descrierea recuzitei folosite („furca de tors"), recuperarea textului descântecului („Fugi, nălucă", / Că te-ajung cu astă furcă. / [...] Și las-o curată, / Luminată / Cum Dumnezeu a lăsat-o") și decriptarea sensului termenului *nălucă* („Și i-a trecut năluca. Plângea noaptea").

Reproducerea textului descântecului fără a interveni chiar și numai pentru a crea o rimă încrucișată pentru muzicalitatea poemului este un act de respect deplin față de autenticitatea rostirii.

Intenția declarată fiind de a compara prima carte și ultima carte *La Lilieci,* am urmărit schimbarea de perspectivă, schimbarea de sens a unor imagini, în fapt același univers în etape istorice diferite.

https://biblioteca-digitala.ro

Poemul *Spânzuratul* din volumul prim al ciclului are ca nucleu narativ un fapt de viață familială: „Mitrele, de câte ori se certa cu muierea, / Își lua betele să se spânzure la sălcii, în vale; / Să vadă și ea, fir-ar a relelor, / Ce-nsemna el în casa asta, na!".

Finalul este amprentat de umorul țărănesc, o viziune hazlie asupra vieții văzută-n „streang". Reacția comunității era circumscrisă zonei compasiunii, iar copiii o receptau ca o joacă: „Ne-ar fi plăcut să vedem un om spânzurat și să ne speriem".

La antipod, ca o schimbare radicală de perspectivă, poemul *Biciușca fără întrebuințare* accesează registrul tragediei. Gestul spânzuratului nu e doar o intenție pentru a speria femeia, este de natură socială, (se datorează) colectivizării: „Gosu lu' Mitru Măriei lu' Niță. S-a spânzurat./ «I-auzi, că se spânzură!». / «I-au luat grădina» / «Acum nu mai avea nici boi, Ce să mai mâne cu biciușca? / Și-a pus-o la gât»".

Finalul poemului reamintește că trauma este doar pretext pentru poetul Marin Sorescu, iar secvența ultimă aureolează scrierea cu nimbul imaginii poetice puternic reverberante: „a plecat așa supărat pe lumea ailaltă, / Cu gâtul lui lung, să-l întindă. Să se uite peste gard, în grădinile lui Dumnezeu". Sunt două ipostaze ale aceluiași gest, în cadre temporale diferite, cu un parcurs complex de la anecdotic la tragic.

Satul patriarhal este receptat ca un tot, dar și prin componentele materiale definitorii. Animalele „din bătătură" reprezintă pentru țăran parte din existența sa. Mentalitatea tradițională consemna „ograda goală" sau „animalul sterp" ca simboluri ale precarității materiale.

Două poeme așezate *în oglindă* susțin aceeași aserțiune a noastră, schimbarea de perspectivă asupra existenței, într-un parcurs explicit de la straniu la tragic.

„Dialogul are inițial o conotație afectivă, cu tentă de umor involuntar:

– Fă, tot aveam noi destule oi...
– Ce vorba e asta?
– De drag nu urlă nici ei...
– Cine?
– Lupii... Le dusei una, aia blândă, o lăsai la baltă, legată
– De-o salcie.

[...]

Maica a-nceput să se închine [...]

– Măcar nu-ți dete-n gând să le-o fi dus pe-aia, pe-a stearpă...

A mai zis Maica, după vreo două ceasuri, neputând să doarmă" (*Hau-hau!* Cartea I).

De la registrul umoristic poemele vor evolua spre tragic, cauza esențială fiind colectivizarea și implicațiile în schimbarea riturilor existenței pusă sub semnul pierderii, a deposedării.

https://biblioteca-digitala.ro

Eclipsa de soare proiectează aceeași imagine a înstrăinării animalului, de această dată sub imperativul social: țăranul duce oaia „s-o dau la cotă". Satul după colectivizare este asociat cu eclipsa de soare. Noaptea și eclipsa de soare sunt timpi ai intruziunii maleficului, implicit ai sacrificiului. Sentimentul pierderii este trăit acutizat într-un crescendo urmând o lume ce „involuează", pierzând unitatea dintâi.

La fel de semnificativă este așezarea *în oglindă* a poemelor *La Lilieci* (Cartea I) și *Bărbatul* Cartea a VI-a). De la imaginea întregului sat reunit în cimitir pentru pomenirea morților, la căutarea disperată a femeii în cimitirul acoperit de ciment la ordinul noii societăți, drama este asumată cu seninătate (asemeni mentalității tradiționale) sau cu disperare (într-o societate malformată de intruziunile noii orânduiri). De la „rânduieli" la „noua orânduire", iată parcursul diacronic al unui timp desacralizat și al unui spațiu ce-și pierde matricea identitară.

Reluând ideea interviului-mărturisire, descoperim nu doar geneza acestui ciclu inedit de poeme, ci și intenția declarată a autorului susținută de viziunea sa asupra actului de reconstituire a lumii satului: „Migrația asta care se întâmplă și s-a întâmplat în ultimii ani, a satului spre oraș, situația destul de precară a țăranului după război ș.a.m.d., plus tăvălugul acesta al modernismului distrug cetatea veche a satului românesc.

(Rep.: Toate aceste gânduri v-au determinat să scrieți *La Lilieci*?)

Da, toate aceste gânduri, amplificate într-o cutie de rezonanță a zgârie-norilor din beton și din piatră, m-am întors la obârșie, la comuna Bulzești și mi-am zis: Ce-ar fi să-mi scriu autobiografia desfășurată în sute de alte autobiografii? Deci, cu biografiile părinților, bunicilor, vecinilor, consătenilor, ale tuturor celor care într-un fel sau altul au avut atingere cu copilăria mea sau cu viața părinților sau a rudelor ș.a.m.d.? La început nu în mod așa de limpede s-a născut prima carte, mai mult instinctiv am evocat anii de copilărie și lucrurile s-au amplificat pe parcurs"[7].

Marin Sorescu nu doar reconstituie o lume arhetipală, el reconstituie o lume de-nceput, reconfigurând arhetipuri, mituri și simboluri. Este astfel redat culturii române spectacolul lumii arhaice, cu inedite cutume de ritual ciclice, cu prezențe insolite și cu recompunerea unor modele arhetipale și mistice.

Este o operă de remitizare, unică, un univers impresionant fondat pe tehnica fascinației într-o trăire graduală a unui timp ce-și pierde sacralitatea, proiectat însă într-o universalitate a actului creator.

[7] Gabriela Rusu-Păsărin, *op. cit.*

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

IPOSTAZE ALE UNEI PERSONALITĂȚI – LACHE GĂZARU

MARIAN LUPAȘCU

În aprilie 1950, Alexandru Amzulescu, un tânăr absolvent de filologie romanică, originar din Oltenia, proaspăt angajat la Institutul de Folclor, mergea pentru prima dată pe teren, într-o culegere[1]. Copilăria, petrecută în satul Valea Stanciului – Dolj, îi fusese vrăjită de „cântecele bătrânești" cu haiduci, sau cu voinici care se luptau cu balaurii, cu turcii și cu tot felul de lighioane malefice, de doinele țărănești cu „sughițuri", de cântecele rituale de nuntă și de înmormântare, de jocurile îndrăcite de la hora satului. A pornit pe urmele etnomuzicologilor Constantin Brăiloiu și Ilarion Cocișiu, ale echipelor monografice ale profesorului Dimitrie Gusti, care exploraseră folclorul oltenesc în anii '30. Îl interesa în mod special balada *Ion ăl Mare*, despre care scria deja un studiu pe care îl va publica mai târziu[2]. A mers la Poiana Mare – Dolj, sat unde este localizată acțiunea baladei. De aici a fost îndreptat spre Desa, unde l-a găsit pe lăutarul Petrache Buzgan, atunci în vârstă de 74 de ani. Bătrânul, bolnav și beteag, i-a spus: „Ion ăl Mare ... a trecut pe colo, pe colnicu ăla ... asta a fost. N-avea casă, n-avea bordei. Asta-i lucru de demult". Buzgan nu mai putea cânta, dar l-a trimis pe cercetător la unul dintre cei doi pe care-i învățase meserie: Mihai Constantin, zis „Lache Găzaru", cel mai bun lăutar din zonă. Primul contact a fost marcat de neîncredere. Se pregătea colectivizarea, era vremea când satele erau bântuite de stahanoviști puși să iscodească, să răspândească „ciuma roșie", să pună gospodarii pe listele de chiaburi, să adune „cote" și impozite. Lache, deși tânăr, „era cam surd ... dacă nu-i vorbeai din față ... nu prea te înțelegea", nu știa carte, nu avea decât o casă, o pereche de cai, o nevastă, trei pogoane de pământ și trei copii. Mai „muncea cu ziua", era și potcovar, dar ocupația de bază era lăutăria. Inițial, bietul om a crezut că „domnul" îl întreabă de cântece, dar vrea să-l facă să spună de fierărie. Așa că a zis întâi că mai drege câte o căruță și apoi l-a luat pe „nu știu" în brațe. Dezolat, cercetătorul s-a întors la Buzgan și a continuat discuția, fără să știe că Lache îl urmărise și asculta ascuns în umbră. După ce a înțeles despre ce este vorba, s-a

[1] Informațiile provin din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" (IEF) și din interviurile realizate cu prof. dr. Alexandru Amzulescu, la 5.02.2008, și cu prof. dr. Sabina Ispas, director al IEF, la 13.02. 2008.

[2] Alexandru Amzulescu, *Ion ăl Mare. Balada clăcașului răzvrătit*, în „Revista de folclor", an VIII, nr. 3–4, 1963, p. 11–59.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, București, p. 177–186

https://biblioteca-digitala.ro

aşezat, „i s-a dezlegat limba" şi profesorul Amzulescu a completat o fişă succintă de informaţii din care aflăm, printre altele, că Lache este viorist, dar „ştie şi cobză" şi are un bogat repertoriu de balade, printre care şi *Ion ăl Mare*. L-a şi pus să cânte puţin, a văzut că Lache este lăutar „cum trebuie", nu potcovar, şi a antamat prima serie de înregistrări.

În februarie 1951, cercetătorul îi scrie şi îl invită la Bucureşti, pe cheltuiala Institutului. Lache vine însoţit de un „cobzar", cum îl numea pe Stan Gruia din Desa, deşi acesta cânta cu chitara. Era vremea când cobza fusese înlocuită de chitară, care-i preluase însă acordajele, tehnica instrumentală şi repertoriul. În fapt era o „chitară cobzită", cum spunea prin 1983 un mare lăutar, Marin Căpăţînă, zis „Călează", din Corabia – Olt. În prima zi, 21 februarie, Amzulescu şi profesorul Ovidiu Bârlea, alt pilon al folcloristicii româneşti pierdut în uitare, au notat informaţiile biografice şi repertoriile lui Lache şi „Gruiţă". Aflăm astfel că Mihai Constantin s-a născut în Poiana Mare în 1912, într-o familie de lăutari ţigani cu patru copii. Porecla i s-a tras de la tatăl său, mort prin 1928, „viorist şi gurist"[3] priceput, care făcea şi negustorie cu gaz. Bunicul fusese tot viorist, „special, n-a egzistat altu ca iel". În 1929 familia s-a mutat la Desa, Lache a păzit caii din sat şi, un an mai târziu, a început ucenicia cu lăutarul Buzgan. Se ducea la el într-o zi în cursul săptămânii şi cânta două, trei ore: „cînta întîi dumnialui din vioară, din gură, pe urmă cîntam ieu". Duminica mergeau „la cîntare". A învăţat mai întâi hore uşoare. „Ălea bătrîne nu mi le-arăta, le cînta la nuntă [şi] după ce veniam, mă punea să le cînt, mă-ndrepta unde greşiam". Le „prindea" dacă le auzea de două, trei ori. După jumătate de an, Lache cânta „cu el alăturea" şi era plătit. L-a secondat pe Buzgan încă doi ani, ca răsplată. La 21 de ani a început să cânte singur. I-a plăcut meseria, şi-a îmbogăţit repertoriul învăţând „cântecele cerute", era un lăutar „dăruit de Dumnezeu". A umblat pe la târgurile din zona Calafat şi a muncit la Rast, pe moşia Brâncoveanu. În 1939 a făcut stagiul militar la Calafat, a fost concentrat în judeţul Sălaj şi în împrejurimile Focşaniului. Rănit la Stalingrad, a stat prin spitale în Polonia şi în ţară, apoi, în 1945 a fost concentrat de ruşi, a ajuns la Praga, de unde „la ăştia bătrîni ne-a dat drumu acasă pe jos. Am venit o lună de zile pe jos – mîncam pe la civili prin comună". Lache cânta la zile onomastice, nunţi, hore, hramuri, bâlciuri în Plosca, Bistreţ, Catanele, Rast, Ghidiciu, Piscu Vechi, Tunarii Vechi, Tunarii Noi, Poiana Mare, Nebuna, Ciupercenii Noi, Ciupercenii Vechi, Smârdan, Nisipeni. La Negoiu a cântat „la un Paşti, la un local". Câştiga bine, plătea şi impozit. Taraful era compus din doi până la şapte lăutari. Vioara şi chitara alcătuiau nucleul, puteau fi dublate şi/sau li se puteau alătura acordeonul, clarinetul şi cântăreaţa. Lui Lache îi plăceau îndeosebi cântecele „bătrîneşti, să stau cu mîna la falcă s-ascult" şi era mândru de abilităţile sale: „un urechist e mai tare ca un notist, [pentru că] ăla nu poate cînta fără note".

[3] Fişa de informator 12 281. Am actualizat, parţial, ortografia originală.

https://biblioteca-digitala.ro

La 22 februarie 1951, cu concursul tehnicianului Paul Ciocos, au fost înregistrate 38 de piese[4], în studioul improvizat în subsolul casei lui Stelian Popescu[5] din Piața Amzei, unde își avea sediul Institutul. Majoritatea sunt „cântece bătrânești": *Ion ăl Mare; Trei păsări dalbe; Ghiță Cătănuță; Letin bogat; Corbea; Oleac; Tanislav; Miu; Vlaicu; Costea; Encea; Moșneag bătrân; Vidrosul; Chira Chiralina; Marcu; Voica; Iordăchiță al Lupului; Niculcea; Iovan Iorgovan; Cârlăioru.* Lache a mai cântat câteva jocuri, cântece și o doină, în total aproape 300 de minute. Gruiță a cântat trei jurnale orale și două cântece. Cu această ocazie, „nea Titi Popescu" fotograful Institutului, a făcut o serie de instantanee. Pentru munca lor, cei doi lăutari au fost plătiți cu o sumă mare pentru acele vremuri.

Amzulescu și profesorul Mihai Pop, directorul de atunci al Institutului de Folclor, au fost și la două nunți „cântate" de Lache la Desa, să vadă „cum se mișcă la popor". Uriașul, timid și delicat în viața de zi cu zi, se transforma într-un magician posedat și posesiv. Relația lui cu oamenii se schimba, era în centrul atenției, stăpânea perfect repertoriul ritual[6], „punea în cântec" povești bătrâne[7] și grozăvii contemporane[8], „zicea" cântece erotice[9] și „zgoande" (cuplete de revistă, folclorizate)[10], cânta romanțe[11] și șlagăre la modă în anii 1941–1943[12], știa doine[13] și „cântece noi"[14], strecura aluzii subtile într-o parodie de bocet îndemnând chiar la rezistență împotriva politrucilor, a „Comitetului" care făcea ce vroia în sat[15], avea un repertoriu impresionant de melodii de joc. Lăutarul carismatic vrăjea și domina, îi mulțumea pe toți, de la țăran până la primar și popă, încât, la un moment dat el conducea nunta, pe deasupra nașului și socrilor.

La 29 noiembrie 1955, Lache este din nou invitat pentru înregistrări. Vine cu „cobzarul" Alexandru Gruia, zis „Dan", din Poiana Mare. Aceeași echipă completează fișe și notează texte în prima zi, iar în următoarele două înregistrează 17 piese, între care baladele: *Gerul, Sfânta Vinerea, Cea fată de frânc, Ilincuța Șandrului, Milea, Două surățele.*

Amzulescu și Lache au devenit buni prieteni și, când a împlinit 40 de ani, profesorul a organizat o petrecere în satul natal, la care l-a chemat să cânte. Amzulescu și Pop au venit de la București cu mașina Institutului și s-au întâlnit cu Lache în gara din Craiova, de unde au plecat împreună. Lăutarul nu venise doar cu

[4] Mg. 14–25.
[5] Jurnalist și director al ziarului „Universul" în perioada 1916–1943.
[6] *Bradul* (mg. 20d).
[7] Repertoriul său de balade cuprinde 28 de specimene.
[8] *Trenu de la Balota* (mg. 1812e).
[9] *Ce bine trăiam flăcău* (mg. 1817g).
[10] *Cu ciuperca* (mg. 590b).
[11] *A venit aseară mama* (mg. 1814g).
[12] *Soldățelu lu tăticu, Țara mea și mândra mea* (mg. 1814d).
[13] *Veni cucu-n bătătură* (mg. 1803h).
[14] *Badea meu e tractorist* (mg. 21d).
[15] *Ana lu Mârșu* (mg. 1802c).

https://biblioteca-digitala.ro

„dipla", ci adusese şi „o raţă tăiată,-n batistă", ştiind că este nu numai „angajat", ci şi invitat de cinste. A cântat două zile, acompaniat de un „cobzar" localnic, spre desfătarea auditoriului. Apoi, cu sarmalele în portbagaj, folcloriştii au plecat la Sadova, veche vatră lăutărească aşezată pe moşia unei mănăstiri zidită de Matei Basarab[16], unde au făcut o culegere bună.

În perioada 12–17 august 1959, profesorul Pop l-a invitat la Sinaia să cânte la a XII-a Conferinţă a celui mai important forum al cercetătorilor folclorului muzical, *International Folk Music Council.* Aici, Lache a cucerit, pe lângă aprecierile entuziaste ale specialiştilor veniţi din toată lumea, şi inima unei americance planturoase de vreo 50 de ani, pare-se nevastă de colonel CIA, care l-a şi vizitat acasă şi i-a făcut cadou o cutie de nes. Mândru, lăutarul a mers la Primărie să se laude, a pus o oală la fiert, dar „cafeaua" nu era bună, „n-a vrut să se prindă" şi n-avea zaţ.

Între 11 şi 17 februarie 1961 are loc cea de-a treia serie de înregistrări, sub supravegherea profesorului Amzulescu şi a etnomuzicologului Adriana Sachelarie. De această dată, chitaristul acompaniator a fost Nicolae Gh. Budulică din Ciupercenii Noi – Dolj. Sunt înregistrate 119 piese: „zgoande", cuplete de revistă, cântece, „dragoste", jocuri şi, pentru comparaţie, majoritatea „cântecelor bătrâneşti". Budulică „dă" şi el câteva cântece de mahala.

În 1968, cercetători din Institutul de Etnografie şi Folclor, în colaborare cu cei din Institut für den Wissenschaftlichen Film [Institutul pentru Film Ştiinţific] din Göttingen (Germania), au filmat şi au fotografiat datini, obiceiuri şi repertorii muzicale şi coregrafice româneşti. În primăvara anului 1969, folcloristul Alexandru Amzulescu şi etnocoreologul Andrei Bucşan au mers la Göttingen pentru selecţia şi montajul materialului şi pentru redactarea unor broşuri explicative ilustrate[17] care să însoţească filmele. În 1972, specialiştii germani au prelucrat pelicula din care au rezultat 38 de filme document, însoţite de tot atâtea broşuri publicate în 1973. Printre ele se numără şi *Volkstänze in Desa (Rumänien)* [Dansuri populare în Desa (România)], care surprinde ţăranii jucând *Băluţa* şi *Crăiţele* la hora satului (cântă fanfara condusă de Ştefan Curucu).

Alte două filme au fost integrate în celebra serie „Encyclopedia Cinematografica": *Südost-Europa, Rumänien. Vortragen des Heldeliedes* ***Iovan Iorgovan*** *beim herbslichen Totenfest in Desa* [Sud-estul Europei, România. Interpretarea baladei *Iovan Iorgovan* la Sărindarul de obşte din Desa], în care Lache cântă acompaniat de Alexandru Gruia din Poiana Mare, şi *Südost-Europa, Rumänien. Ausschnitte aus dem herbstlichen Totenfest in Desa* [Sud-estul Europei, România. Fragmente din Sărindarul de obşte în Desa], unde apare aceeaşi fanfară locală. Filmările s-au realizat în zilele de 24 şi 25 octombrie 1968.

[16] Lăutarii se trăgeau din familiile foştilor ţigani mănăstireşti.

[17] Informaţiile privind filmele montate în Germania şi fotografia jocului *Crăiţele* sunt extrase din aceste broşuri.

https://biblioteca-digitala.ro

Jocul *Crăiţele* în Desa.

La 6 septembrie 1969, tot la Desa, acelaşi pasionat folclorist, cu aparatura şi cu echipa Institutului de Etnografie şi Folclor (operatoare Matilda Ionescu, sunetist Constantin Breazna), a realizat un alt film, intitulat *Sărindarul de obşte. Slobozirea apelor.* Şi aici suportul muzical este asigurat de fanfara lui Ştefan Curucu, dar, cu o zi înainte, se făcuseră ultimele înregistrări audio cu Lache. A cântat patru piese, între care două frumoase variante din categoria doină-dragoste (*Ţine-mă, Doamne, pe lume* şi *I-auzi mândră, cântă cucu*), acompaniat de „cobzarul" localnic Gogu Constantin. La toate peliculele menţionate, pe generic apare numele profesorului doctor Alexandru Amzulescu, dar „omul din umbră" a fost Lache: a propus temele, s-a ocupat de organizare şi a mediat în relaţia cu sătenii. Din păcate nu a mai apucat să vadă filmele, s-a stins în primăvara anului 1970, când era proiectată o altă serie de înregistrări. Ca o ironie a sorţii, ultima din şirul celor 181 de piese culese între 1951 şi 1969 este o variantă a parodiei de bocet *Să vedeţi, Ana lu Mârşu.* Lăutarul va trăi însă mereu, alături de alte „tezaure umane", prin documentele de cultură imaterială cu valoare identitară deosebită, culese, arhivate şi păstrate de specialişti. Ca în multe alte cazuri, cariera lui Lache a continuat şi, cu cât trece timpul, cu atât el este mai apreciat şi mai cunoscut. Unele înregistrări au fost editate pe discuri, iar Lache a devenit subiect de studiu pentru cercetători străini.

În anul 1961 Institutul a publicat la Electrecord, sub îngrijirea profesorului Tiberiu Alexandru, discipol al savantului Constantin Brăiloiu, cel de-al doilea album al seriei *Antologia muzicii populare româneşti* (trei discuri, nr. 3229–3231)[18], completat de o broşură explicativă. Ultimul disc include „cântece bătrâneşti", între care şi un foarte scurt fragment din prima înregistrare cu *Ion ăl Mare*[19] cântat de Lache. Ambele albume au fost reeditate în 1977 (nr. 4497–4502).

[18] Toate numerele indicate corespund catalogului de discuri al Arhivei IEF.
[19] Faţa II, piesa 3.

https://biblioteca-digitala.ro

În 1963, la aceeaşi firmă, Tiberiu Alexandru şi Alexandru Amzulescu au realizat un disc ştiinţific[20] (nr. 3464) cu titlul *Cântece bătrâneşti. Balade*. Cele patru piese, *Iovan Iorgovan, Oleac, Chira Chiralina* şi *Ion ăl Mare,* sunt fragmente preluate de pe benzile înregistrate anterior cu Lache. În acelaşi an apărea la New York un disc-document intitulat *The Folk Music of Rumania*[21], cel de-al optsprezecelea din seria *The Columbia World Library of Folk and Primitive Music*[22]. Tiberiu Alexandru a editat materialul muzical, valoros şi divers, care include şi aceeaşi variantă a baladei *Iovan Iorgovan,* din păcate, mult scurtată. Tot el semnează, alături de celebrul Albert L. Lloyd, şi comentariul ştiinţific. Lache are aici un portret succint. Alan Lomax a dat formă finală compilaţiei muzicale. Antologia a fost reeditată în 2001, prin străduinţa fiicei lui Lomax, Anna Chairetakis, pe CD, la firma americană Rounder Records (nr. 56). Speranţa Rădulescu, îngrijitoarea noii ediţii revizuite şi amplificate, a introdus aceeaşi variantă, de această dată aproape completă[23].

În anii 1979–1980, 1985 şi 1987, Margaret H. Beissinger a venit în România să studieze un eşantion al folclorului din perspectiva antropologiei culturale. Documentarea a vizat, în principal, creearea şi transmiterea epicii orale şi a fost definitivată în 1988–1989 şi 1990. Anul următor a apărut cartea *The Art of the Lăutar. The Epic Tradition of Romania*[24]. Implicarea specialiştilor Institutului de Cercetări Etnologice şi Dialectologice de la acea vreme în realizarea acestei lucrări, îndeosebi a profesorului Amzulescu, a fost substanţială şi este vizibilă. Lache Găzaru a fost unul dintre cei zece lăutari aleşi pentru cercetarea şi ilustrarea temei. El apare aproape în fiecare capitol, unde îi sunt dedicate mai multe paragrafe.

În anul 2001, IEF a publicat cea de-a doua lucrare, intitulată *Cântece epice eroice – Heroic Epic Songs* (nr. 31), din seria de înregistrări document, necomerciale, *Arhive Folclorice Româneşti – Romanian Folk Archives,* serie pe care o editäm încă de la fondare, din 1999. Lucrarea cuprinde un CD audio însoţit de o broşură cu 50 de pagini, incluzând informaţii, transcrieri muzicale şi de text, imagini, comentarii, un aparat ştiinţific amplu şi complex şi un rezumat în limba engleză. Autorii, Sabina Ispas, Mihaela Şerbănescu şi Marian Lupaşcu, au selectat şase piese şi le-au publicat integral, între care şi *Gerul* (track 2), variantă cântată de Lache în 1955. Transcrierile redau, în premieră, caracterul sincretic al specimenelor, prin alternarea şi/sau suprapunerea muzicii instrumentale cu cea vocală şi cu textul versificat.

[20] EPD 1065.

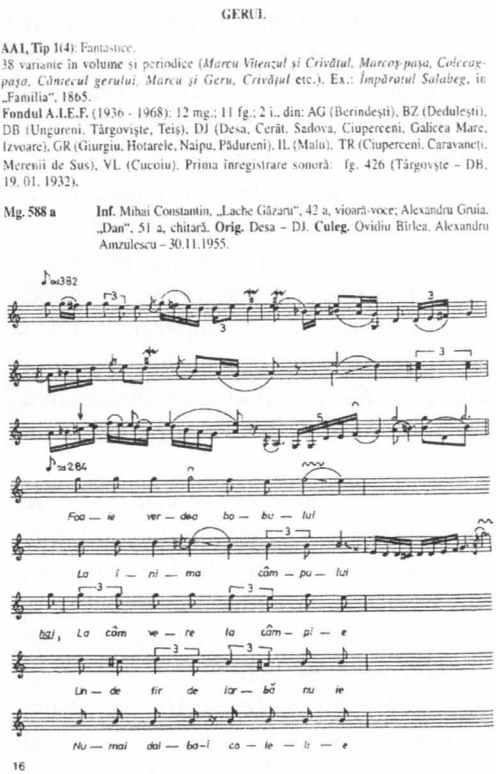
[21] KL 5799.

[22] *Tiberiu Alexandru la 80 de ani. Curriculum vitae*, în „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu»", Bucureşti, Editura Academiei Române, tom. 5, 1994, p. 203.

[23] *Preface to the Second Edition*, în *World Library of Folk and Primitive Music, volume XVIII, Romania, compiled and edited by Alan Lomax*, Rounder Records 11661–1752-2.

[24] Margaret H. Beissinger, *The Art of the Lăutar. The Epic Tradition of Romania,* Garland Publishing, New York & London, 1991.

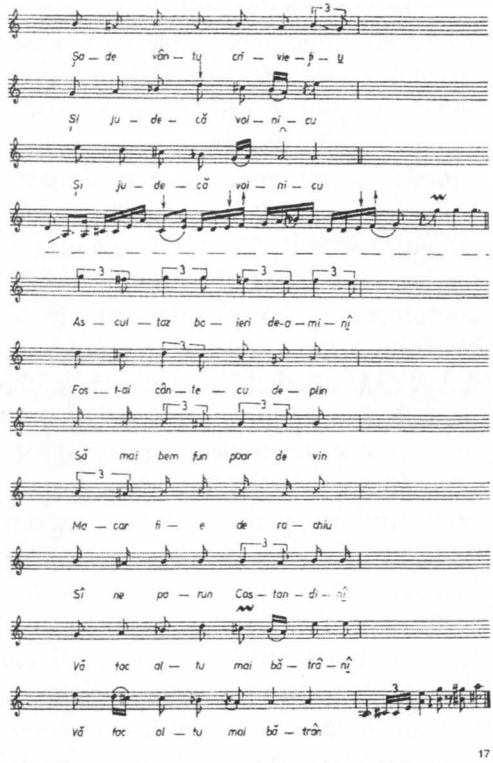
https://biblioteca-digitala.ro


GERUL

AA1, Tip 1(4): Fantastice.
38 variante în volume şi periodice (*Marcu Vlăcanul şi Crivăţul, Marcoş-paşa, Colceag-paşa, Cântecul gerului, Marcu şi Geru, Crivăţul* etc.). Ex.: *Împăratul Salabeg*, în „Familia", 1865.
Fondul A.I.E.F. (1936 - 1968): 12 mg.; 11 fg.; 2 i., din: AG (Berindeşti), BZ (Dedulesti), DB (Ungureni, Târgovişte, Teiş), DJ (Desa, Cerăt, Sadova, Ciuperceni, Galicea Mare, Izvoare), GR (Giurgiu, Hotarele, Naipu, Pădureni), IL (Malu), TR (Ciuperceni, Caravaneţi, Merenii de Sus), VL (Cucoiu). Prima înregistrare sonoră: fg. 426 (Târgovşte – DB, 19. 01. 1932).

Mg. 588 a **Inf.** Mihai Constantin, „Lache Găzaru", 42 a, vioară-voce; Alexandru Gruia, „Dan", 51 a, chitară. **Orig.** Desa – DJ. **Culeg.** Ovidiu Bîrlea, Alexandru Amzulescu – 30.11.1955.

16



17

În 2004 şi 2005 a fost finalizat proiectul *Doina,* din aceeaşi serie, lucrare de referinţă care include două CD-uri cu 61 de capodopere muzicale şi poetice, a căror editare şi restaurare au durat aproape trei ani. Pe primul CD, autorii, etnomuzicologii Mariana Kahane şi Marian Lupaşcu, au inclus şi varianta *De când zic: mă duc, mă duc,* cântată de Lache în 1951 (track 15)[25].

Lache Găzaru a fost auzit şi la Radio. În anii '70 şi '80, fragmente din înregistrările document au fost prezentate de cercetătorii Tiberiu Alexandru şi Alexandru Amzulescu în singura emisiune de folclor, *Mioriţa.* În 2003 l-am promovat în emisiunea *Din arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu"* pe care am realizat-o şi am prezentat-o săptămânal pe canalul „Radio România Cultural". În 2006 şi 2007, ca invitat permanent al realizatorului Gruia Stoia în emisiunea *Idei în nocturnă. Lumea şi muzica,* difuzată pe acelaşi canal, am creionat câteva portrete muzicale ala lăutarului doljean şi am comentat mai multe înregistrări de referinţă.

[25] Pentru informaţii suplimentare vezi Marian Lupaşcu, *Valorificarea discografică a arhivei institutului*, în „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu»", Bucureşti, Editura Academiei Române, 2002, tom. 9–10, p. 133–140.

https://biblioteca-digitala.ro

În vara anului 2007 i-am propus directorului „Jurnalului naţional", Marius Tucă, realizarea unui număr dedicat lui Lache Găzaru pentru *Ediţia de Colecţie* a ziarului. Ideea a fost primită cu reticenţă, având în vedere că nu era vorba de o vedetă şi mulţi nici nu auziseră de el. Nu am renunţat şi, la 25 februarie 2008, a apărut CD-ul audio însoţit de suplimentul de 16 pagini cu interviuri, articole, comentarii, transcrieri de texte şi fotografii, toate ilustrând materialul muzical. Ca şi în cazul celorlalte subiecte din aceeaşi serie, pe care le-am abordat în anul 2007 (Dona Dumitru „Siminică", Romica Puceanu, Maria Lătăreţu, „Gore Ionescu", taraful din Clejani, Alexandru Cercel, Maria Tănase, Ioana Radu), am asigurat consultanţa şi coordonarea ştiinţifică, am realizat şi/sau am supervizat toate operaţiile, de la selecţia pieselor muzicale şi transcrierea versurilor, până la redactarea articolelor, ilustrarea cu fotografii din arhivă, editarea şi restaurarea digitală a sunetului[26]. Documentarea a fost completată şi actualizată, pe teren, de reporteri coordonaţi de Carmen Anghel.

Dintre piesele înregistrate în anul 1951, am ales şi am restaurat cântecul epic eroic *Tanislav* (tema confruntării cu turcii), o doină, *De când zic: mă duc, mă duc,* de fapt o pendulare între doină (cuplet) şi „dragoste"[27] (refren în ritm de horă mare, boierească). Am selectat şi două jocuri: *Polosca* şi *Alunelu.* Ultimul ar trebui scris *Al lui Nelu,* fiind, de fapt, o horă cântată sau jucată cândva, de un oltean pe nume Ion sau Nelu. Plătim aici tribut şcolii care, de multe ori, a preluat piese folclorice şi le-a răspândit fără să le ştie rosturile. La fel s-a întâmplat cu *Toma Alimoş,* căruia în realitate lăutarii bătrâni îi spun *Toma a lu Moşu,* sau simplu, *Toma lu Moş.* Mai grav este că şi astăzi copiii învaţă că *Mioriţa, Meşterul Manole, Toma Alimoş* sunt „poezii populare" (categorie care nu există în folclorul românesc) şi sunt nedumeriţi dacă aud o variantă cântată.

Din cea de-a doua serie de documente sonore am selectat jocul *Trei păzeşte,* iar din înregistrările realizate în 1961 am ales „zgoandele" *N-are moşu, că ţi-ar da,* care ne aduce aminte de marele Tănase, şi *M-am făcut malagambistă,* pe melodia *Mi-am pus busuioc în păr*[28]. Am mai ales şi cântecele de joc *Pasăre galbenă-n cioc* (horă mare, boierească, acompaniată în ritm de vals), *Nu mă cunoşti, neică Ghiţă* (se cânta „cîm-pleci pe drum, sara, la naş"[29]), *Sună codru şi răsună* (ambele sunt sârbe) şi melodiile instrumentale de joc *Şchioapa, Calu* (din ritualul Căluşului), *Telu, Turcească* şi *Ţigănească.* Lache a cântat „dragostea" *Mi-apucai pe drum la vale,* pe o melodie de cântec epic eroic[30], în ritm de horă, textul fiind o variantă a

[26] Pentru amănunte vezi Marian Lupaşcu, *Cronica discului. Restituiri,* în „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu»", Bucureşti, Editura Academiei Române, tom. 19, 2008, p. 407–412.

[27] Cântec cu tematică erotică, melodic înrudit cu doina şi balada.

[28] Şlagăr compus de Ion Vasilescu în 1938, pe versuri de Nicu Kanner, interpretat iniţial de Maria Tănase.

[29] Fişa mg. 1814e.

[30] Vezi *Constantin Brâncoveanu* cântat de Marin Căpăţână zis „Căleaţă" din Corabia – Olt.

https://biblioteca-digitala.ro

cântecului de nuntă *Caru de flori*. Am restaurat și o altă „dragoste", *Al dracu e omu-n lume*, cântată în stilul lăutăresc tradițional, ca și balada fantastică *Iovan Iorgovan*[31] (tema luptei cu balaurul, cu trimitere și la legenda muntelui Retezat) și cântecul epic eroic *Geru din fântână* (tema luptei cu o forță a naturii). În total sunt 19 piese: 11 vocal-instrumentale și opt instrumentale. Din cauza dimensiunilor mari și a dificultăților tehnice legate de restaurare, am scurtat toate cele trei „cântece bătrânești".

Lucrarea, așteptată cu nerăbdare de cei care știau că este inclusă în proiectul „Recurs la România", a avut succes nu numai în țară, ci și în afară, printre români, dar și printre străini.

Toți specialiștii care au lucrat cu Lache în decursul timpului, ca și cei care doar l-au ascultat și l-au văzut în filme și fotografii, au fost entuziasmați de personalitatea sa, de repertoriul excepțional, de stilul de interpretare alert, precipitat chiar, presărat cu gesturi și „poze" teatrale, cu chiote și îndemnuri, cu tradiționalele „închinări" finale adresate nașului, fiindcă lăutarul cânta „ca la masa mare" a nunții, legând deseori, în *Suite* „de ascultare", mai multe „cântări" diferite ca gen. Nici „probele" dinaintea fiecărei înregistrări, nici rugămințile cercetătorilor de a cânta doar piesa pentru care făcuseră anunțul pe bandă și scriseseră fișa nu au reușit să-l scoată dintr-ale lui. Așa cum era obișnuit, nu se oprea, ci spunea doar „atențiune, toată lumea tace!", atrăgând atenția mesenilor „înfierbântați", și „intra"

[31] Altă variantă, nu cea publicată în 1961, 1963 și 2001.

https://biblioteca-digitala.ro

într-o altă melodie[32]. Înregistrarea continua, banda se termina uneori înaintea muzicii, iar ultima piesă trebuia reluată. Din aceeaşi cauză, la câteva piese incluse pe CD finalurile au trebuit prelucrate şi „filate".

Lache nu este un „muzicant", un „artist", cum se autointitulează astăzi cohortele narcisiste de cârpaci într-ale lălăielilor aşa-zis lăutăreşti, deveniţi peste noapte „vedete pe sticlă", nu cântă „pentru microfon", nu înfrumuseţează, nu face virtuozitate de dragul virtuozităţii, nici „circărie". Lache Găzaru este un vulcan din care erup sunete: de fiecare dată „face cântarea" altfel, „o trăieşte" din nou. Nimic nu este memorat şi redat, totul este învolburat şi proaspăt. Lăutarul nu are oprelişti, „se opinteşte în vioară", o acordează în fel şi chip, cântă pe două corzi deodată, le mai şi ciupeşte, se sfădeşte cu „arcul" care nu mai face faţă elanului debordant, sau cu „cobzarul" care nu reuşeşte întotdeauna „să-l ghicească" şi „se pierde pe drum" cu ritmul, sau „o ia pe tarla" cu armonia. Lache îl „cheamă la ordin", bate din picior, îi face semne cu ochii, cu capul, cu mâna, bate în vioară, nu se lasă, nu se încurcă şi nu se opreşte niciodată. El băsmeşte, cântă, recită, declamă, amestecă perle ale înţelepciunii ţărăneşti cu „vorbe în doi peri" de prin revistele bulevardiere interbelice, te biciuie cu sunetele şi cu accentele, te ţine cu sufletul la gură, te copleşeşte şi te obligă să trăieşti odată cu el miracolul artei vii. La sfârşit, obosit şi fericit, poţi să spui doar atât: *Al dracu e omu-n lume.*

[32] Multe înregistrări au anunţuri incomplete, iar pe fişe au fost adăugate şi alte titluri (vezi mg. 1803a, 1814d, g etc.).

https://biblioteca-digitala.ro

CREAȚIA POPULARĂ COMICĂ: GENERATORII RÂSULUI

VICTOR CIRIMPEI

Generează/creează râsul folcloric cei care descoperă porniri şi alcătuiri nedrepte, bizare, urâte în viaţa de toate zilele, comunicând amuzant, în limbaj poetic popular, pentru toată lumea, despre aceste realităţi. La rândul ei, lumea preia comunicarea amuzantă (umoristică, ironică, satirică, aşa cum o află, de la caz la caz), o regândeşte/recreează informaţional şi artistic, povestind-o mai departe, cu diverse ocazii, în multiple feluri, diferite ca valoare poetică. În urma conlucrării generatorilor acestui fel de râs cu lumea (nenumăraţi anonimi) iau naştere creaţii populare comice în sumedenie de variante şi versiuni.

Dezvăluitorul ipostazelor comice ale vieţii este apreciat în popor cu variate calificative – laudative, echivoce şi denigratoare: *deştept*, *înţelept*, *învăţat*, *isteţ*, *hâtru*, *şiret*, *păcală*, *pepelea*, *tândală*, *haplea*, *nerod*, *nătăfleaţă*, *prostănac* etc., după impresia pe care o produc judecata şi comportamentul personajului, sub a cărui mască se manifestă acest generator-creator şi dezvăluitor al râsului folcloric.

Cei ce au darul de a descoperi, dezvălui şi povesti despre situaţii de *râs folcloric* sunt bine cunoscuţi – sub unul, două sau mai multe nume – întregului popor.

Japonezii, bunăoară, în materie de ilaritate populară îl au, ca personaj principal, preamărit ori persiflat, pe şiretul *Hikoíti*, coreenii – pe *Kim Son Dal*, chinezii – pe *Bao-gun*, cei tibetani – pe *Unchiaşul Dénba*, vietnamezii – pe *Preaînvăţatul Nguén Kuín*, torádjii (munteni de pe insula indoneziană Sulawesi) – pe *La Dána*; poznaşului popoarelor insulare, etnic înrudite, din Micronezia i se zice *Teréti*, celui al malaiezilor (de pe peninsula Malacca şi de pe câteva insule învecinate, dintre Asia şi Australia) – *Si-Luncéi* (Burduhosul); khmerii din Cambodgia îl au de om ghiduş pe *Aleú*, indienii-bharátiya – pe *Preaînţeleptul şi Isteţul Birbál*, *Giúha* e şugubăţul iranienilor; la multe popoare asiatice (azeri, ceceni, darghini, lezghini, persani, tadjici, tătari, turci, unguri, uzbeci ş.a.) provocatorul situaţiilor comice e *Nasreddín* (prenume cu diverse forme de pronunţare, ajuns şi la români ca *Nastratin*); în paralel cu Mulla Nasreddin, un mehenghi al persanilor este *Talhák*, al tătarilor de pe Volga de Mijloc, pe lângă Hodja Nasretdin, e *Unchiaşul Akmalí*, al tătarilor din Crimeea – *Ahmét-Ahái*, al tadjicilor (afară de Nasreddin-efendi) este *Muşfikí*; al kazahilor şi kîrgîzior e *Aldár-Kosé*, al turkmenilor – *Keminé*, *Pâl-Púghi* [Nebunaticul Pughi] – la armeni, la osetini – *Sârdón*, la abhazi – *Şardân*, la kurzi – *Cívo*, la evrei – *Gherş/Ghérşele*, la

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 187–194

https://biblioteca-digitala.ro

vorbitorii de amharică (Etiopia) – *Abunavás*, la estonieni – *Şiretul Ants*, la polonezi – *Prosták* (Prostuţul), ai ruşilor *Iván-durák* (Iván cel Prost), *Petrúşka*, mai rar – *Balakír*, la bulgari – *Hîtrul Pétăr*, la macedoneni – *Pétre*, la croaţi – *Eró*; al grecilor este *Esop* (din sec. VI î. Hr. larg popularizat în lume graţie manuscriselor şi cărţii), la nemţi – *Till Eulenspíegel; Pulcinéllo* şi *Bertóldo* – la italieni, *Prostănacul Jean*, *Isteţul Pierre*, precum şi *Panúrge* – la francezi, *Vakgiunkága* – la indienii vinnebágo (America de Nord), *Şmecherul Pédro* – la brazilieni, *Pédro Urdemáles*, zis şi *de-Urdemálas*, *Urdemále*, *Ulimán*, *Animáles* – la chilieni (America de Sud, pe coasta Oceanului Pacific) etc.; fiecare comunitate etnică având poznaşul ei, de unul singur sau în asociaţie cu altcineva[1].

Personajul comic de folclor al românilor se numeşte *Păcală* (cel care blamează urzeli nedrepte, respingătoare societăţii, ia în râs diverse ciudăţenii), dar, cu funcţie similară, sunt şi *Păcăluţă*, *Păcală-păcălici*, *Prâslea*, *Tândală*, *Tândălaş*, *Pepelea*, *Terinte*, *Arvinte*, *Haplea*, *Ion*, *Ianoş*, precum şi *Neculai Păcală*, *Toma Păcală*, *Gavrilaş Păcală*, *Petrel/Pătru Păcală*, *Petrică* (acest nume dezmierdător, predilect folclorului infantil maramureşean), sau alt apelativ-poreclă[2].

În multe situaţii *Păcală* este împreună cu *Tândală*, în rare cazuri gluma este pe seama unor *Păcală* şi *Amăgeală* sau *Tanda* şi *Manda*; asemenea perechi sunt în folclorul comic al diferitelor popoare; armenii, de pildă, îi au pe *Pâl-Púghi* şi *Melík-Şahnazár*, coreenii – pe *Son Dal* şi *Kvon*, malgaşii (de pe Madagascar) – pe *Kutuféţi* şi *Maháka*, niponii – pe *Hidanotakúmi* şi *Kavanári*, ruşii – pe *Erióma* şi *Fomá*, ungurii – pe *Saleái Ciakkán* şi *Mollá Zaidín*[3].

Atunci când personajului glumeţ nu i se zice Păcală, Pepelea, Tândală şi nici altfel, funcţiile moderatorului comic românesc (realitate caracteristică şi folclorului altor popoare) le au anonimi ca: „un păcală", „un pepelea", „un tândală", „un om", „un moşneag", „un băieţel", „un ţăran", „un popă", „un diacon", „un leneş", „un servitor", „un cioban", „un vânător", „un pescar", „un şofer" ş.a.m.d.; roluri similare având şi „un ţigan", „un turc", „un grec", „un rus", „un armean" etc.

[1] Conform: *Antologhia mirovogo anekdota. Ot velikogo do smeşnogo...*, Ediţie de A.N. Makarov, Kiev, 1996; Bremmer Jan şi Roodenburg Herman (ed.-coord), *O istorie culturală a umorului din Antichitate până în zilele noastre*. Traducere de Evagrina Dârţu, Iaşi, 2006; *Dvadţat' cetîre Nasreddina*, ediţie de M.S. Haritonov, Moscova, 1986; *Esopia*. Ediţie îngrijită, cu un studiu introductiv, note, glosar şi bibliografie, de Ion Const. Chiţimia, Bucureşti, 1958; Horia C. Matei, Silviu Neguţ, Ion Nicolae, *Enciclopedia statelor lumii*, ediţia a X-a, Bucureşti, 2005; *Narodî mira. Istoriko-etnograficeskii spravocinik*, Moscova, 1988; *Pozne cu alde Păcală. Povestiri şi dialoguri din folclorul comic românesc*, ediţie de Victor Cirimpei, Chişinău, 2007; *Prodelki hitreţov. Mifî, skazki, basni i anekdotî o proslavlennîh hitreţah, mudreţah i şutnikah mirovogo folklora*. Ediţie de G.L. Permiakov, Moscova, 1977; François Rabelais, *Gargantua şi Pantagruel*, în româneşte de Alexandru Hodoş, Chişinău, 1993; Yolando Pino Saavedra, *Cuentos folcloricos de Chile*, Tomo III, Santiago de Chile, 1963; *Vesiolaia rossîpi. Tatarskii narodhîi iumor*, Alcătuire de G. B. Başirov, Moscova, 1974; *Zabavnîe i nazidatelinîe istorii armeanskogo naroda*, Alcătuitor G.O. Karapetean, Moscova, 1975.

[2] Vezi *Snoava populară românească*, în *Snoave şi anecdote*. Alcătuirea, articolul introductiv şi comentariile de V.A. Cirimpei, Chişinău, 1979; *Pozne cu alde Păcală...*

[3] Şi despre aceştia, între sursele notei de subsol 2.

https://biblioteca-digitala.ro

Vehicularea firească, orală, a naraţiunilor populare comice seamănă cu zicerea vorbelor de duh, a proverbelor, care sunt spuse la momentul oportun, ilustrând o anumită stare inopinant survenită. Chiar şi în ambianţa unei şezători de la ţară cu spunere de pătăranii, mai mult sau mai puţin cunoscute celor adunaţi, subiectele nu se povestesc la întâmplare, ci sunt scoase la iveală, rând pe rând, în grupuri tematic înrudite, naratorii căutând să întregească ilustrarea faţetelor multiple ale problemei apărute în atenţia celor prezenţi.

Spre deosebire de proverbe însă, al căror lexic rămâne, de regulă, neschimbat, reinterpretându-se numai valoarea conţinutului lor, naraţiunile populare comice comportă continuu, de la o spunere la alta, refaceri de conţinut lexical, pentru a fi cât mai potrivite în conjunctura survenită. Pe parcursul unor asemenea refaceri de conţinut (actualizări, de fapt), realităţi şi lexic din vremuri vechi, ce ar putea vorbi de arhaicitatea subiectului, sunt părăsite ca balast al momentului, ca unele ce nu incită la râs[4]. Din această cauză este o sarcină dificilă deducerea originii naraţiunilor folclorice ale vreunui popor, mai ales şi pentru că pe timpuri ele nu se fixau în scris (şi prin tipar).

Pe plan mondial, din câte s-a putut afla, cele mai vechi istorioare comice cunoscute sunt: una chineză, de acum 24 de secole şi una indiană, de 2300 ani[5]. Desigur, simţul umorului, plăcerea de a crea şi spune povestirile populare comice, sunt mai din vechime.

Cea mai veche anecdotă românească (o scenă cu logofătul Tăutul ca sol moldovean la Curtea Otomană, aspectul său vestimentar şi modul în care şi-a servit cafeaua în cadrul ceremonios al etichetei de palat) numără 503 ani (deşi a fost aşternută pe hârtie de către cronicarul I. Neculce la vreo 200 de ani după acest eveniment)[6]; de o jumătate de mileniu sunt cunoscute românilor şi povestirile glumeţe despre Nastratin[7].

[4] Glumele cu privire la anumite ceremonii şi aspecte ale vieţii de odinioară depind în mare măsură de epocă, popor, mediu social; „multe lucruri din opera lui Rabelais, de pildă, în prezent nu ne mai provoacă râsul" (Propp V.I., *Problema smeha i komizma*, Ucionîe zapiski Leningradskogo universiteta, 1971, nr. 355; Seria filologhiceskih nauk: 76, p. 162–163).

[5] Christopher M. Shipper, *Kitaiskii iumor siao-hua*, Curier UNESCO, 1976, nr. 5, p. 28.

[6] V.A. Cirimpei, *Realizări ale folcloristicii timpurii moldoveneşti*, Chişinău, 1978, p. 52–53, 142.

[7] Din anii 1714–1716 este referinţa lui Dimitrie Cantemir la trei naraţiuni comice populare cu personajul *Nastratin Hogea*, al turcilor, în opera sa *Historia incrementorum atque descrementorum aulae otomanicae* [*Istoria ascensiunii şi decăderii curţii otomane*]; după circa 140 de ani, poetul şi folcloristul Anton Pann va publica la Bucureşti (1853) *Nezdrăvăniile lui Nastratin Hogea*. Ulterior, despre acelaşi personaj aflăm din „Calendarul lui Nastratin Hogea" (Iaşi, 1872), *Nastratin Hogea* („Foaia interesantă", Bucureşti, 1897, nr. 28–29), *Şotii de-ale lui Nastratin când era băiet* (cartea *Braşoave* de Gh. Popescu-Ciocănel ş.a., Bucureşti, 1905), *De-ale lui Nastratin* (revista „Ion Creangă", Bârlad, 1911), *Răzbunarea lui Nastratin Hogea* („Glasul Bucovinei", Cernăuţi, 1922, nr. 1070), *Din isprăvile lui Nastratin* („Călindarul *Cluju românesc*", 1935), *Nastratin Hogea avocat* („Călindarul poporului", Sibiu, 1937), *Nastratin Hogea şi deşteptul* („Luminiţa", Brăila, 1938–1939, nr. 6), precum şi din alte surse – cf. *Snoava populară românească*. Ediţie critică de Sabina-Cornelia Stroescu, Bucureşti, 1984, p. LIV–LXXXIX, 35–85; de dată recentă, *Grija lui Nastratin* şi *Nastratin la judecată* în *Pozne cu alde Păcală* ..., p. 47 şi 115–116.

https://biblioteca-digitala.ro

Cea dintâi prezență în presă a personajului comic de creație folclorică românească ține de anul 1841; atunci Teodor Stamati, profesor de fizică, istorie naturală și matematici, doctor în filozofie și artele frumoase[8] de la Academia Mihăileană din Iași, publică în gazeta politică și literară „Albina Românească" o snoavă cu „iroul fabulos [excepțional]" *Pepelea*. Pentru T. Stamati personajul dat nu este un figurant oarecare, unul ordinar; în preambulul textului despre el, oferit cititorilor periodicului ieșean, personajul apare înscris printre figurile similare, notorii, ale folclorului mondial: „Toate națiile își au o mare parte de iroi fabuloși, supt feliurite nume păstrați prin tradiție în gura poporului. [...] Unul dintre acești iroi fabuloși se păstrează și în tradițiile românilor supt nume de *Pepelea*, pe ale căruie fapte – notează în continuare autorul, angajat folcloristic – voi cerca a le aduna și a le împărtăși nației mele, în scris, pe cât îmi va fi prin putință"; drept primă probă, pentru cititorii „Albinei Românești", fiind narațiunea comică *Pepelea se tocmește argat la un român, numit Vasile Răuț*, tipărită în zilele de 16, 20 și 23 noiembrie (stil vechi).

„Faptele" personajului comic de folclor îl impresionase pe profesorul de la Academia Mihăileană atât de mult, încât el se hotărî să așeze numele „iroului fabulos" pe frontispiciul colecției sale etnologice, cu materiale de diverse genuri, specii, categorii (deși nu toate piesele aveau actantul ilar): ***Pepelea*** *seau Tradiciuni năciunare românești*[9], *culese, înorănduite și adăugite de doc[tor] T. Stamati*, publicată la Iași în 1851 – prima carte românească de folclor[10], dar și cu descrieri mitologice și de etnografie.

Pe lângă texte întru totul folclorice, redate cu păstrarea autenticității populare, colecția *Pepelea* ... cuprinde <u>și</u> creații tradiționale „adăugite" (așa cum, despre aceasta, se atenționează pe foaia de titlu a cărții; adăugite deci *unele*), expuse în manieră literară, pe alocuri comentate în interiorul piesei. Dintr-un astfel de comentariu, prezent și în publicația de la 1841, desprindem (moment revelatoriu!) înalte calități morale, cu care „doctorul în filozofie și artele frumoase" T. Stamati își caracteriza eroul îndrăgit: „Pepelea [...] era cel mai mare dușman al Răului. [...] natura îl înzestrase *c-o știință mai întinsă decât a oamenilor de rând* [s.n.], pentru care mulți îl numea și năzdrăvan. El se silea prin toate chipurile [...] să facă pe

[8] Cu diploma respectivă, din 1837, a Societății Savanților Austriei, Viena [V.A. Cirimpei, *op. cit.*, p. 153–154].

[9] Deoarece în scrisul stamatian sunt *frecvente* forme lexicale ca: *sau, tradiție, nație, național, român, românesc*, inclusiv (unele) chiar în paginile acestei ediții, presupunem că titlul cărții cu „seau Tradiciuni năciunare românești" nu îl vădește pe alcătuitorul ei ca „aderent al curentului *ciunist*, promovat de Aron Pumnul" – cf. Ov. Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, 1974, p. 122; mai degrabă această grafie relevă dorința cărturarului de a imprima lucrării sale, prin titlu, o accentuată nuanță arhaică orală (*seau* și *românesc* nefiind *ciunisme*).

[10] Nu sunt *folclorice* culegerile: *Cântări dumnezeiești...* de Ioan Tincovici (Buda, 1815) și *Versuri musicești ce se cântă la Nașterea Mântuitorului nostru I. Hs și în alte sărbători ale anului* de Anton Pann (București, 1830), acestea cuprinzând compuneri cărturărești pe teme din *Evanghelie*, străine obișnuinței de creare a folclorului.

https://biblioteca-digitala.ro

oameni fericiţi, povăţuindu-i pe o cale a dreptăţei" („Albina Românească", 1841, 20 nov., p. 370; în cartea *Pepelea*..., p. 30) – una dintre puţinele aprecieri caracterologice în genere ale personajului comic de folclor, aceasta, la anul 1841[11].

Datorită materialelor publicate în anii 1841 şi 1851, despre care am tratat chiar acum, principalul personaj umoristic al folclorului românesc a intrat în circuitul valorilor de creaţie populară tipărită, mai întâi, cu numele *Pepelea*. În acelaşi secol XIX, la 1881, ziarul bucureştean „Timpul" a publicat snoava *Pepelea şi popa cu barba roşie*; la Cernăuţi, în 1886, apare un volum de *Poveşti poporale româneşti, din popor luate* ... (alcătuitor Ion Gh. Sbiera), al cărui prim text e naraţiunea comică *Pepelea*; un text cu aceeaşi denumire aflăm în volumul de *Poveşti* al Elenei D. Sevastos (Iaşi, 1892); un periodic de la Bucureşti („Pagini literare", 1899) publica snoava *Pepelea şi popa*[12].

La distanţă de 35 de ani (de la 1841) apare în publicaţii de limba română şi personajul glumeţ cu numele *Păcală*, fixat astfel, de multe ori, pe parcursul acelui veac: 1876, '80, '82, '85, '88, '90, '92–'93, '97, '98. În forma *Bakâla*, pentru cititorii de limbă germană, apăruse la Stuttgart – Tübingen în 1845[13].

Din secolul de referinţă (al XIX-lea) sunt şi povestirile populare comice cu *Păcală şi Tândală*; una: *Păcală se-ntâlneşte cu Tândală,* în „Calendariu poporal român", Braşov – Oraviţa, 1882; alte subiecte, în: „Noul călindar de casă" (Bucureşti – Braşov, 1887), „Şezătoarea" (Bucureşti – Oradea, 1875), volumul *Românii din Munţii Apuseni* de Teofil Frâncu (Bucureşti, 1888), rev. „Cuvântul satelor" (?, 1893, nr. 6); broşura lui George Cătană *Păcală şi Tândală* (Gherla, 1897)[14].

Aceeaşi situaţie, a prezenţei personajelor comice *Pepelea*, *Păcală*, *Tândală*, a continuat şi după secolul XIX, este şi astăzi, la începutul veacului al XXI-lea.

Izvodirile râsului folcloric denotă inventivitate creatoare de grad înalt, povestitorii populari transformând realităţi reprobabile în imagini artistice înveselitoare. Actul creator de orientare comică presupune deci un dublu proces de creaţie – descrierea vieţii în imagini (1) şi tratarea ei comică (2) – facultate intelectuală aleasă a unor generatori ai râsului folcloric, dezvăluit pe înţelesul şi placul celor mulţi. Aşadar, transpunerea poetică, în imagini, a realităţii fiind condiţia de bază a artei în genere, în povestirea de factură comică această transpunere este completată prin o tratare specială, declanşatoare de ilaritate.

Poeticul naraţiunilor comice de sorginte folclorică rezidă, în primul rând, în capacitatea creatoare a generatorilor de râs gen Păcală de a prezenta verbal o

[11] Peste mulţi ani, un teoretician al râsului ca fenomen psihologic, filozoful francez H. Bergson (1859–1941), va observa specificul aparte, neordinar, al omului cu simţul umorului: „În omul de spirit este ceva din omul poet" – cf. *Dans l'homme d'esprit il y a quelque chose du poète*, în Henri Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Quarante-deuxième édition, Paris, 1936, p. 106.

[12] *Snoava populară românească* ..., p. 3–105.

[13] *Ibidem.*

[14] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

contradicție a realității, o necorespundere a esenței deșarte a unui fenomen cu aparența sa pretențioasă și a o reda în așa fel, ca să fie reliefat comicul fațetelor contradicției. Astfel expusă, o contradicție de acum este metaforă, fără a fi nevoie de mici procedee și figuri poetice.

Sesizarea comicului unei contradicții implică o străduință de creație, pătrunsă de spirit fin, agerime, viziuni asociative, predispoziție constantă pentru glumă, ironizare și derâdere. Efectul unui asemenea efort, ori de câte ori vine în contact cu o inconsecvență a lumii din jur, constă în transpunerea prin cuvinte (folclorul verbal) a faptului-contradicție, văzut altfel, cu ochi ca de poet (vorba lui Bergson).

Obținerea efectului comic – principala sarcină a generatorului de râs folcloric – este în concordanță cu orientarea sa ideatică și estetică, populară, ceea ce urmează a se răsfrânge, inevitabil, asupra conținutului creației sale; expunerea esenței ideatico-estetice a noii comicării fiind în consens cu mediul social de difuzare și receptare a acesteia.

Producerea ilarității rezultă, cum am spus, în urma asimilării de către ascultător a relatării povestitorului. În alt fel zis, odată realizată, o piesă comică urmează a fi reinterpretată în mod creator de ascultător prin propria viziune intelectuală. În asemenea fază de recreare a situației comice, ascultătorului îi revine un rol mult mai activ decât povestitorului; acum el trebuie să ajungă la starea de a râde, nu povestitorul. El însă nu va râde până ce nu va parcurge cu propria capacitate creativă schema de acum elaborată a fațetelor comice ale unei contradicții. Atât pentru creator, cât și pentru ascultător, actul de creație sau de recreare este natural, ingenuu, spontan, fără efort special; mecanismul obținerii efectului comic rămânând pentru ei în afara analiticului.

Spre deosebire de alte specii folclorice, narațiunile comice, menite a stigmatiza glumeț laturile negative ale vieții, au, în fond, personaje social condamnabile; actantul negativ este principalul erou al narațiunii. Atât chipul acestuia, cât și acțiunile sale devin ținta glumelor și derâderii. Măștile unui Păcală, bun sau rau, sunt folosite cu pricepere de creatorul popular pentru a condamna, direct sau disimulat, felurite vicii sociale, calități ale unor oameni. Un Păcală întruchipează toate ipostazele umane regretabile, negative, fie că le demască direct, fie că le simulează, aparent acceptându-le.

Când într-o plăsmuire comică apar două personaje de aceeași structură psihologică (Păcală și Tândală) sau mai multe, acestea contribuie la expunerea concomitentă a diverselor laturi blamabile (șiretenie, prostie, lene, îngâmfare, necuviință etc.) din societate.

Cruzimile săvârșite în unele cazuri de Păcală, ca cele din relațiile sale cu clericii lacomi și sătenii nechibzuiți, trezesc nu indignare, ci doar bună dispoziție, mai ales că Păcală (sau Pepelea) reprezintă spiritul sănătos al poporului (cum este Pepelea din snoava publicată la 1841 de T. Stamati), iar ceilalți, chiar și mulți săteni, sunt exemple de netrăinicie și maladie a societății.

https://biblioteca-digitala.ro

Creionând o apreciere de ansamblu asupra epicii comice literare din Basarabia, criticul V. Coroban, la momentul potrivit, le sugera scriitorilor exemplul naraţiunilor folclorice de acelaşi gen, cu personajele ei notorii: „Snoavele şi taclalele despre Păcală şi Tândală formează un adevărat epos comic, a cărui satiră, temperată totdeauna de umor, de haz şi voie bună, ţinteşte să dea în vileag efectele dezastruoase ale prostiei omeneşti. Păcală, de obicei, îmbracă masca omului greu de cap, a prostănacului, şi aceasta îi dă putinţă să întindă capcane adevăraţilor neghiobi, îngâmfaţi, nătărăi, nesocotiţi şi gură-cască. El iese totdeauna biruitor din ciocnirile ce le are cu fruntaşii sau bogătaşii satului"[15] din toate vremurile.

O abia perceptibilă deosebire între Păcală şi Tândală se întrezăreşte când ei acţionează împreună, Păcală apărând uneori mai deştept decât confratele său, alteori, dimpotrivă. Când Păcală şi Tândală se află între semeni, ei îi iau peste picior pe alţii; când se întâmplă să fie singuri, se încearcă de minte şi râd ei între ei, unul de altul, sau o fac pe nepriceputii, proştii, obraznicii; pe cei răi la inimă, zgârciţi, tâlhari, lăudăroşi etc.; în felul acesta le dau de înţeles celor de îi văd şi ascultă (sau le citesc din carte pătăraniile): Cunoaşteţi şi printre voi de aceştia – numai luându-i în râs, bătându-le şaua (făcându-le aluzii), am putea să-i dăm la brazdă (să-i îndreptăm), cel puţin să curmăm dorinţa altora de a le urma deprinderile; am putea împuţina răul şi neplăcutul din lume.

Limba, în care generatorii de râs folcloric îşi expun subiectele, este întrucâtva de altă calitate faţă de limba folosită curent, zi de zi, în mediul de viaţă al maselor; este o limbă aleasă, a omului care vrea să spună ceva deosebit, interesant, bun de luat în seamă; o limbă cu mai multe expresii şi comparaţii pitoreşti, expuse în fraze rotunjite, econom şi ingenios. Este, de fapt, o manifestare a simţului artistic ales, pe care îl deţin doar unii dintre oamenii din popor. Nu e de mirare deci sinceritatea cu care mulţi alţii îşi mărturisesc incapacitatea de a spune snoave, anecdote şi alt fel de pătăranii.

La prima vedere însă, deosebirea dintre limba vorbită în mod obişnuit şi cea a naraţiunilor folclorice în general este greu de observat. Nu întâmplător folcloristul sârb Tv. Čiubelić se confesa că a „lucrat mult pentru a dovedi teza despre caracterul specific şi relativ autonom al limbii literaturii populare orale", deoarece „limba, fraza, stilul povestitorului – zice el – poartă amprenta personalităţii sale şi a mediului său. Totodată, limbajul său nu este limbajul de toate zilele, ci un limbaj mult îmbogăţit, mai imaginativ [...], mai fin şi mai frumos decât cel de toate zilele. Pentru mediul satelor şi al ţăranilor el este un soi de limbă cultă"[16].

Pe lângă relatarea obişnuită a faptelor, care e cea dominantă, limbajul figurativ al naraţiunilor populare comice admite şi încălcarea conştientă a cursului firesc al evenimentelor, al relaţiei cauzale dintre fenomene, situaţii, întâmplări, acţiuni; schimonosirea specială, cu scop artistic, a sensului unor cuvinte.

[15] Apud *Snoave şi anecdote* ..., p. 18–19.

[16] Tvrtko Čiubelić, *Narodne pripovijetke*, Peto izdanje, Zagreb, 1970, s. LXXXVIII, CIX.

https://biblioteca-digitala.ro

Stilul comunicării omului grăbit, dezorientat, zăpăcit, al celui cu limbaj calamburic, folosind cuvinte şi fraze ieşite din comun, de asemenea constituie un suport incitant la ilaritate; în astfel de creaţii aflându-şi loc jocul de cuvinte, vorbirea comică paradoxală (pidosnică), parodierea verbală, valorificarea vocabulei de altă limbă, a unor profesionalisme, a semanticii neordinare; în plus, expunerea versificată a unor pasaje sau a piesei în întregime.

Naraţiunile populare comice româneşti (snoave, anecdote, glume, pidosnicii, întrebări cu răspuns isteţ[17], opera generatorilor de râs folcloric alde Păcală, Pepelea, Tândală), chiar şi în forma scrisă, diminuată ca valoare artistică faţă de expunerea orală, ilustrează convingător variatul diapazon al vibraţiei acestui râs, între gluma uşoară şi umorul binevoitor, bufonerie şi grotesc, aluzie persiflantă, ironie sarcastică şi satiră virulentă.

Generatorii râsului folcloric românesc, ai râsului folcloric în genere (al tuturor popoarelor lumii), din timpuri imemoriale îşi realizează oral opera (tipărită însă mult prea târziu) în diverse forme-specii de creaţie populară, cu particularităţile ei aparte privind actul de creaţie, stil şi limbaj, profilul caracterologic al actanţilor comici.

[17] Despre snoave, anecdote, glume, pidosnicii am tratat în *Folclor din Ţara Fagilor*, Chişinău, 1963, p. 263, 277; mai recent, în *Pozne cu alde Păcală* ..., p. 5 – 6, despre întrebare cu răspuns isteţ.

https://biblioteca-digitala.ro

„C-UN PICIOR TE-OI LEGĂNA, CU GURA TE-OI DEZMIERDA". CÂNTECUL DE LEAGĂN ÎN CONTEMPORANEITATE

ELENA ŞULEA

Materialul din cuprinsul acestei lucrări este unul „prea puţin cunoscut până de curând"[1], după cum preciza etnomuzicologul Ghizela Sulițeanu, în *Cântecul de leagăn*, lucrare editată în 1986. Cu toate că a fost folosit acest argument şi atunci, îl putem nota din nou, acum. Este valabil, raportându-ne la dinamica fenomenului şi la interesul vădit faţă de el. Este vorba despre o categorie a folclorului românesc ce se manifestă cu preponderenţă până la primele 6–8 luni de viaţă a copilului. Cântecul de leagăn este introdus în grupa *folclorului pentru copii,* realizat şi practicat de adulţi special pentru cei mici. Ovidiu Bîrlea susţine şi justifică totodată că „pare mai nimerit a fi orânduit lângă speciile infantile, întrucât el face tranziţia spre acestea"[2]. Apartenenţa la familia *folclorului pentru copii* şi-o probează şi *cântecele de jucat*, care îşi fac apariţia la doar câteva luni de la naştere, cu un rol important în educaţia copilului, practicându-se până la vârsta de 2–3 ani. Acest repertoriu *de jucat* oferă mici informaţii despre universul spaţiului locuit. Ambele subcategorii se exprimă utilizând elemente comune din punct de vedere morfologic. Diferenţa dintre ele este sesizabilă în momentul în care observăm că sunt adaptate unor anumite tipuri de funcţionalităţi, recomandând abordări analitice separate.

Cântecul de leagăn este considerat a fi „printre puţinele manifestări muzicale inerente omului"[3]. Ca expresie, este întâlnit şi la celelalte popoare, prezentând „sisteme similare" şi „înrudiri tipologice"[4], identificându-se, deopotrivă, şi elemente definitorii pentru fiecare tip de cultură. Ca premisă, pentru a justifica evoluţia cântecului de leagăn, este necesară examinarea următoarelor „straturi", după cum le-a identificat Ghizela Sulițeanu: „I. un strat aparţinând timpului general uman; II. un strat aparţinând timpului istoric de formare a poporului respectiv; III. un strat ce reprezintă cântecul de leagăn pe deplin cristalizat pe specificitatea folclorică a noului popor"[5].

[1] Ghizela Sulițeanu, *Cântecul de leagăn*, Bucureşti, Editura Muzicală, 1986, p. 5.

[2] Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. II, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, p. 383.

[3] Radu Niculescu, *Contribuţii la cercetarea problematicii literare a cântecului de leagăn*, „Revista de etnografie şi folclor", tom. 15, nr. 2, 1970, p. 100.

[4] Ghizela Sulițeanu, *op. cit.*, p. 211.

[5] *Ibidem*, p. 213.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 195–200

https://biblioteca-digitala.ro

Verbului *a legăna* îi găsim ca sinonime „a sălta", „a ţuţula" (Transilvania), „a (se) dăina", „a (se) hinta", „a (se) huţuţa" (Muntenia, Transilvania), „a (se) scârciumi", „a balansa", „a bălăbăni" (Moldova)[6], toate acestea desemnând o singură acţiune: aceea de adormire a copilului. Executantul, de obicei mama, are deplina libertate de a se exprima, de a *improviza* atât melodic, cât şi ritmic, întrebuinţând elemente definitorii pentru această categorie, din care pot rezulta noi variante ale cântecului de leagăn mai mult sau mai puţin îmbogăţite sau adaptate. Practicarea improvizaţiei melodico-ritmice poate fi considerată drept consecinţă a abordării de către adult a unei game largi de simţăminte. Conform replicii unei interlocutoare a cercetătoarei Ghizela Sulițeanu, referitor la acest tip de cântare aflăm că „asta nu să-nvaţă"[7], susţinând ideea de *a priori* a cântecului de leagăn.

Date cu privire la vechimea cântecului de leagăn sunt întâlnite încă de la Horaţiu (65–8 î.Hr.), în *Epistole*, după cum ne informează Theodor Burada: „Când mamele romanilor adormeau pruncii lor le cântau *nenia*, sau cântece de leagăn, care s-au păstrat la noi şi până în ziua de astăzi şi care încep toate cu cuvintele nani-nani". Totodată, câteva rânduri mai sus, Burada citează despre: „[...] cântarea de îngropare în care se înşirau laudele şi vredniciile mortului[...]"[8]. Simion Florea Marian, în lucrarea *Naşterea la români*, s-a aplecat către studierea obiceiurilor şi tradiţiilor ce au loc în primii ani de viaţă ai unui copil. Graţie apariţiei cilindrilor de fonograf, Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" dispune de cea mai veche înregistrare a unui cântec de leagăn, realizată de Achim Stoia (Sibiu, 1929, fonograma 942 b[9]).

În *Cântecul de leagăn* etnomuzicologul Ghizela Sulițeanu vizează trăsăturile funcţionale ale acestuia, demonstrându-i originea „sociopsihofiziologică, situată probabil la nivelul începuturilor procesului de conştientizare umană, cu reminiscenţe menţinute până în zilele noastre, inclusiv prin valoarea deţinută de tradiţie în mentalitatea practicantului popular"[10]. Pentru a obţine rezultatul dorit, adormirea copilului, executantul recurge la formule speciale de adormire, onomatopee, sunete cântate, vorbite, tonuri afectuoase în vorbirea-cântată, intensităţi de obicei scăzute, precum şi legănatul propriu-zis ce deţine *impulsuri chinestezice psihofiziologice*.

În urma analizelor asupra structurii morfologice efectuate de către etnomuzicologul Ghizela Sulițeanu, a putut fi observată persistenţa unui limbaj verbal muzicalizat, venit pe filieră afectiv-psihofiziologică. Anacruzele, interjecţiile, proza cântată determină conturarea unui *pattern* al cântecului de leagăn. Cântecele „ca la leagăn", preluate din alte categorii folclorice, se identifică prin prezenţa unor elemente melodice specifice altor grupe de cântece sau texte

[6] www.dexonline.ro
[7] Ghizela Sulițeanu, *op. cit.*, p. 739.
[8] Theodor Burada, *Almanah musical*, 1876, Iassi, p. 71, 72.
[9] Ghizela Sulițeanu, *op. cit.*, p. 17.
[10] *Ibidem*, p. 11.

https://biblioteca-digitala.ro

uşor adaptate funcţionalităţii în discuţie. Ceea ce poate confirma că se alătură cântecelor de leagăn este secţiunea ritmică, cea a melodiei propriu-zise suferind adaptări la ritmul specific legănatului. Însă, referindu-ne la un strat nou, putem observa cum melodia, textul şi ritmica sunt preluate identic din alte categorii folclorice, poate fără a suferi vreo modificare, dar practicantul se foloseşte de acestea pentru a-şi exprima, efectiv, starea de spirit. Este sesizată o adaptare impecabilă la nivel de text, melodie, ritm a cântecelor împrumutate din alte categorii ale folclorului cântat la clasa „cântece de leagăn".

Onomatopeea este considerată de către psihologul W. Wundt ca fiind un „element primar". Este, de asemenea, un element uşor de reţinut, ce aparţine unui limbaj preverbal, de cele mai multe ori folosit în momentul adormirii copilului, spre exemplu: „ş, ş, ş, ş...", „a, a, a...", „grrrrrr", „ptiu, ptiu", „ull...lea", „oll...lea" etc. Numeroase onomatopee pot apărea şi spontan, conform stării de spirit a interpretei. Din punct de vedere metrico-ritmic, această componentă a textului literar se adaptează cu uşurinţă. *Formula de adormire* poate constitui şi singură textul literar al cântecului de leagăn, poate apărea ca refren, poate alcătui emistihuri anterioare sau posterioare, poate fi însoţită şi de onomatopee şi de alte cuvinte de alint. Din rândul acestor formule notez: *lulea*, *lule*, *lale* (cu origini slave, germanice; au determinat apariţia verbului *a lului*, desemnând acţiunea de a cânta la leagăn), *nani* (venit pe filieră greacă şi romanică), *abua*, *bui* (specific româneşti)[11] etc. Versurile cântecului de leagăn nu au un număr exact, nu sunt „stroficizate", deseori fiind reprezentate şi de *parlato*-ul în proză, având ca scop adormirea, liniştirea, inducerea unei stări de confort şi siguranţă. Rima, când este întâlnită, se manifestă la două, trei versuri, cerând aceeaşi silabă de final; de remarcat este, în acest sens, preferinţa pentru vocala *i*. În funcţie de gradul de evoluţie a versificaţiei populare, putem vorbi despre versuri de 4, 6, 7, respectiv 8 silabe. Aplicarea *accentelor* poate marca mult mai uşor numărul exact de silabe al versurilor.

În multe dintre cântecele de leagăn se regăseşte un *strat vechi* care se manifestă prin prezenţa unui contur melodic unduitor, asemănător vorbirii propriu-zise, utilizând intervalele mici care să inducă ideea de vorbire efectivă. „Melodia poate îngroşa acţiunea narcotizantă a legănatului"[12], identificându-se o stare de transă la care contribuie şi ritmul binar, formulele iambice, invocarea unor „animale mici cu putere somniferă"[13] presupuse a avea funcţii magice (peşte, somn, curcă, raţă, mâţă, ştiucă etc.), precum şi prezenţa rimelor. Toate acestea au rolul de chemare a somnului, invocând o formă de incantaţie. Apariţia intervalelor de cvintă, sextă, septimă, octavă denotă influenţe ale unui limbaj muzical nou. Oscilarea melodiei determină incertitudinea existenţei unui sunet gravitaţional, care să confere verticalitate melodiei. Cercetările Ghizelei Sulițeanu au demonstrat

[11] *Ibidem*, p. 42.
[12] Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. II, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, p. 383.
[13] *Ibidem*, p. 385.

https://biblioteca-digitala.ro

afirmarea obstinantă a unui *embrion celular* bisilabic, iambic, cu caracter descendent din punct de vedere sonor, pe trepte alăturate, care a primit numele de *celulă cu putere generatoare*[14]. Conştientizarea existenţei sunetului, intervalelor a dus la naşterea *sistemelor sonore premodale* (bi-, tri-, tetracodice) şi preferinţa pentru anumite asocieri de intervale ascendente sau descendente (secunda mare descendentă, terţa mică descendentă, terţa mare ascendentă, cvarta perfectă descendentă). *Cadenţele* întâmpinate sunt cele *propriu-zise*, întâlnite la finalurile de perioade muzicale sau de cântec, precum şi cadenţele cu *finala repetată* pe parcursul textului muzical.

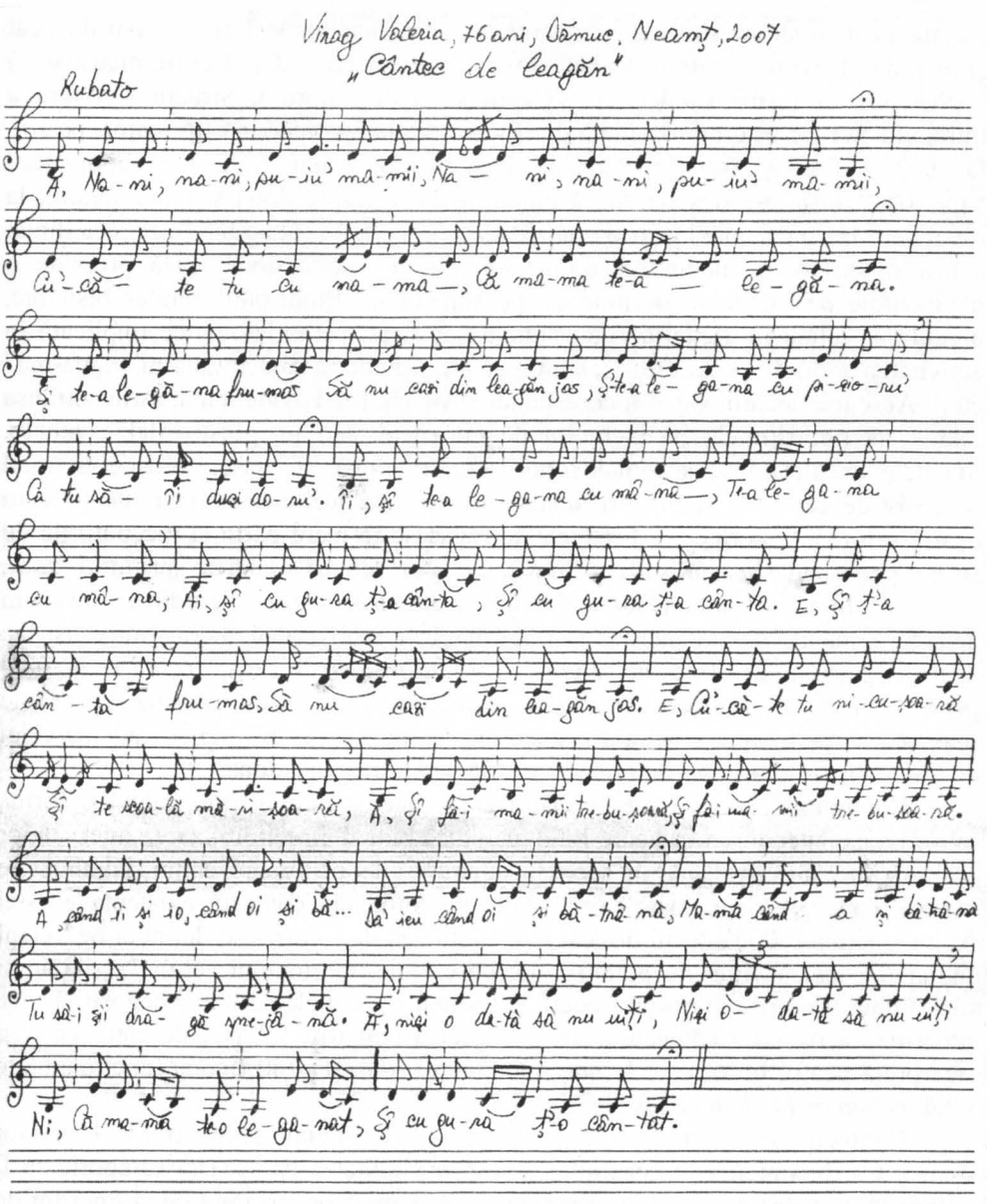
Din punct de vedere al *formei* melodiei, întâmpinăm uni-, bi-, tri- şi tetrapropoziţionalitatea. *Parlato*-ul melopeizat, o multiplicare a rândurilor melodice, ambitusul variat de la cel restrâns, la cel de 8, 9 sunete devin caracteristice cântecelor de leagăn sub influenţa „noului". În rândul cântecelor de leagăn de factură nouă, se poate observa dispariţia onomatopeelor, a fredonărilor, a prozei muzicalizate, lăsându-se subînţelese, păstrându-şi conduita liberă, improvizatorică. La nivel *morfologic* putem detecta o structură dipodică, celular-motivică muzicalizată. *Motivele* sunt de obicei melismatice, mulate pe scheletul ritmico-melodic, însă întâlnim şi motive cadenţiale, de cezură şi finale definitorii. *Ritmul* se manifestă sub egida unui impuls primar, fiind reprezentat de optime(de cele mai multe ori), pătrime sau pătrime cu punct care pot suferi divizări de tipul celor iambice, trohaice sau pirice. *Pauzele* apar ca să acopere lipsa unei silabe a versului literar sau când executantul simte nevoia de a-şi „trage sufletul". Rolul *cezurilor* este de frazare a rândurilor melodice, aflându-şi utilitatea, mai ales, când vorbim despre compoziţii complexe ale cântecelor.

Un cântec de leagăn, în mod obişnuit, conform observaţiilor Ghizelei Sulițeanu, „persistă rareori mai mult de două generaţii, fiind dependent de locul deţinut ca tip muzical în folclorul comunităţii respective"[15]. El poate suporta caracteristici ale doinei, baladei, foarte rar ale bocetelor şi colindelor.

Pentru a obţine informaţii concrete cu privire la această subcategorie a folclorului românesc am realizat o prospecţie în luna mai a anului 2007, în comuna Dămuc, judeţul Neamţ. Unul dintre demersurile premergătoare acestui teren a fost consultarea informaţiilor aflate în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu". Referitor la această zonă, am descoperit o singură cercetare efectuată în 1974, în care predomină repertoriul păstoresc, căruia i se alătură doine, jocuri şi cântece specifice obiceiurilor de iarnă. Niciun cântec de leagăn. Întrebate cum îşi adorm copiii, femeile tinere răspundeau că lasă televizorul sau radioul deschis, în timp ce ele îşi fac treburile prin casă sau prin curte. Bătrânele povesteau că îşi legănau copiii şi le cântau, însă niciuna nu îşi mai aducea aminte vreun cântec de leagăn, spunând că de mult nu au mai cântat şi le-au uitat. Am remarcat-o pe Virag Valeria (76 de ani), deţinătoarea unui repertoriu destul de vast: colinde,

[14] Ghizela Sulițeanu, *op. cit.*, p. 81.
[15] *Ibidem*, p. 122.

https://biblioteca-digitala.ro



urături, strigături, cântece propriu-zise, cântece de nuntă, versuri, iar printre toate acestea am descoperit și un cântec de leagăn căruia i-am analizat și subliniat trăsăturile principale pe care le vom prezenta în următoarele rânduri.

Cântecul este structurat pe șase strofe, fiecare având câte 4 versuri, cu excepția strofei a treia, care deține 6 versuri. Fiecare strofă (perioadă) e alcătuită din câte două fraze muzicale. Frazele conțin câte două propoziții dipodice,

https://biblioteca-digitala.ro

fiecare a câte două motive. Este evidentă, atât din punct de vedere al versurilor, cât şi melodic, lipsa unui refren. Versul octosilab acatalectic („Cucă-te tu, nicuşoară") cochetează cu forma catalectică („Ca tu să îi duşi doru"). Structura sonoră a întregului cântec este reprezentată de hexacordia hemitonică, de tip major, pe *sol*. O singură dată îşi face prezenţa ca accident *mi bemol*, utilizat ca apogiatură superioară. Însă, am descoperit că putem discuta despre două sisteme sonore, la nivel de frază muzicală. Perioada muzicală se împarte în câte două fraze: cea dintâi acuză o tetratonie anhemitonică, pe *sol*, iar cea de a doua frază propune o pentacordie de tip eolic, pornind de pe sunetul *la*. Embrionul celular bisilabic, precum şi celula muzicală ce corespunde „pulsaţiei psihofiziologice implicată în activitatea adormirii copilului"[16], sunt regăsite şi în acest cântec („na-ni", „ma-ma" etc.). Aproape fiecărui sunet îi corespunde o silabă, fiind evidenţiată, astfel, strânsa relaţie metrico-ritmică, în exemplul de faţă detectând un giusto-silabic rubato. Sunetele ce alcătuiesc sistemul sonor sunt în număr de şase, folosite în mod succesiv de cele mai multe ori, dând astfel o notă melopeică. Intervale precum cvarta sau cvinta perfecte ascendente se regăsesc în mare parte la începuturile de strofe pe sunetele *sol-do*, *sol-re*, din care *sol* e prezent ca silabă de sprijin (*ă*, *îi*, *ăi*, *e*, *a*, *ni*). În mare parte celulele întâlnite sunt descendete, bicordice, însă am detectat şi celule ascendente (*re-mi*). La nivel de motive melodico-ritmice, îşi fac apariţia patru tipuri frecvent întâlnite: *do-do-re-do* (dipirică), *re-mi-re-do* (tip peon II), *re-do-do-do* (trohaic + piric), *do-do-sol* (bahic). Cadenţa primei fraze este realizată de pe treapta a patra a hexacordiei de tip major, în timp ce cadenţa celei de-a doua fraze şi a întregii perioade se află pe *la*, treapta a doua.

Conţinutul acestei melodii manifestă influenţa noului, prezentând o formă evoluată a cântecului de leagăn: linie melodică bine definită; utilizarea intervalelor mai mari decât cvarta; apariţia spontană a unui triolet pe şaisprezecimi şi a unuia pe optimi, ca „pată de culoare" (n.a.: Ghizela Suliţeanu contestă existenţa acestei formule ritmice în cântecul de leagăn); cantitatea de informaţie deţinută de versul literar. În acelaşi timp nu putem ignora prezenţa embrionului celular bisilabic şi nici a unui timp ritmic primar specifice formelor vechi ale acestei categorii. Ţin să precizez că melodia cântecului analizat aici a mai fost folosită de către aceeaşi interpretă pentru un *Cântec la nuntă*, cu textul adaptat pentru noua funcţionalitate (*Plânge maica la cheutoare*).

Cântecul de leagăn este din ce în ce mai rar întâlnit în repertoriile tinerelor mame. Ca dinamică a fenomenului, există posibilitatea ca această categorie să fi suferit un transfer din rural în urban, unde să fi ajuns ori prin migrarea tinerilor de la sate către oraşe (în interes profesional), ori pe filieră pur intelectuală (descifrarea materialelor din culegeri, manuale, învăţarea din şcoli a repertoriilor pentru copii).

[16] *Ibidem*, p. 94.

https://biblioteca-digitala.ro

INTERFERENŢE CULTURALE EVREIEŞTI ÎN MUZICA TRADIŢIONALĂ DE DANS DIN BASARABIA ŞI BUCOVINA

VASILE CHISELIŢĂ

Ori de câte ori cercetăm repertoriul muzicii tradiţionale din Moldova (Basarabia) şi Bucovina, ne vedem siliţi să constatăm faptul că ne aflăm în faţa unei stratificări istorice şi culturale succesive, în care se regăseşte, mai mult sau mai puţin palpabil, amprenta comunicării grupurilor etnice majoritare cu cele ale minorităţilor naţionale. Factor de unitate şi coeziune socială, muzica folclorică a canalizat în mod firesc *aportul creator al mai multor comunităţi culturale aflate în contact istoric.*

Cu rădăcini adânci în tezaurul comun al culturii româneşti, de care o leagă îndelungata istorie a creativităţii populare genuine, folclorul muzical din zona Basarabiei şi Bucovinei va evidenţia, totuşi, din ce în ce mai pregnant pe parcursul ultimelor două secole, note şi nuanţe identitare particulare, datorate tocmai caracterului său regional intercultural şi interetnic. Din acest motiv, identitatea muzicală a comunităţii majoritare a românilor/moldovenilor nu poate fi înţeleasă în profunzime fără luarea în consideraţie şi a alterităţii culturale, adică a aportului creator al *celorlalţi* parteneri ai dialogului cultural.

În istoriografia sovietică de până la începutul anilor '90 ai sec. XX, aflată sub povara imensă a factorului politic şi a ideologiei comuniste totalitare, procesele schimburilor culturale dintre popoare au fost prezentate, cel mai adesea, în mod distorsionat, sub prisma doctrinei internaţionalismului „proletar", aducând astfel mari prejudicii adevărului ştiinţific. Cercetarea etnologică, transformată uneori într-un simplu instrument propagandistic, era chemată să fundamenteze ideea „misionarismului cultural" al popoarelor „mari", de regulă, slave, din cadrul ex-URSS. Rolul cultural al popoarelor „mici" era minimalizat, fiind pus într-un con de umbră, sau, în cel mai bun caz, abordat superficial. Principiul reciprocităţii schimburilor culturale era substituit, în esenţă, cu principiul hegemoniei culturale unilaterale, de tip totalitar. Ecourile unei astfel de abordări se resimt încă şi în perioada postsovietică. Anumite lucrări despre istoria, tradiţiile şi obiceiurile comunităţilor etnoculturale din Republica Moldova continuă, din păcate, să exceleze în abordări exclusiviste, etnocentriste şi nondialectice.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 201–221

https://biblioteca-digitala.ro

E bine cunoscut însă faptul că „nu există identitate fără alteritate"[1]. În realitate, identitatea și alteritatea culturală merg mână în mână. Ele constituie două laturi indispensabile ale unui proces unitar, astfel încât, cu referire la anumite specii sau genuri de creație muzicală folclorică, deseori se poate vorbi doar despre o identitate plurală, ambiguă, dublă, partajată, „bi-muzicală"[2] sau „concertată", am spune noi.

Grație contactelor istorice intense dintre diversele comunități culturale, un gen de „textualitate interculturală", bazată pe împrumuturi, influențe reciproce, adaptări stilistice, pe producții hibride și forme de metisaj, își va face un loc din ce în ce mai pregnant în repertoriul muzicilor tradiționale. Conjunctura economică, politică, socială, culturală și demografică a ultimelor două secole va deschide larg ușile unui autentic proces de înnoire și modernizare a tradițiilor culturale seculare. Adoptarea și asimilarea unor noi forme de cultură, preluate selectiv de la *ceilalți* parteneri ai schimburilor sociale, va deveni o realitate palpabilă deja către mijlocul secolului al XIX-lea, apogeul ascensiunii geopolitice a Europei. Fiecare grup etnic sau național va intra în contact direct sau indirect cu *alții*, va descoperi similitudini și diferențe, își va contura propria identitate culturală, inclusiv prin raportare și la cultura *celorlalți*. Tendința racordării propriului discurs cultural la un spațiu cultural mai amplu, regional sau continental, devine tot mai manifestă. Are loc un proces de apropiere, întrepătrundere și, până la un anumit punct, de simbioză a culturilor aflate în dialog. Treptat, se configurează anumite „identități culturale partajate", ambigue, fenomen deosebit de pronunțat în sfera funcționalității muzicilor tradiționale, de circulație orală. Acest proces poate fi numit convențional *globalizare culturală regională* sau *mica globalizare europeană, continentală*, o etapă incipientă, un fel de „anticameră" a mondializării culturale actuale, care se derulează sub ochii noștri. Procesul globalizării culturale regionale presupune o deschidere către cunoașterea interculturală a popoarelor europene, compararea pașnică a alterităților culturale din anumite regiuni, deschiderea progresivă către *celălalt*, asimilarea unor modele culturale ale „vecinătăților" imediate (regionale) și ale celor mediate (continentale). Ca tendință majoră a vieții culturale, acest fenomen s-a manifestat către mijlocul secolului al XIX-lea, mai cu seamă, în partea de est a continentului (Europa Centrală, de Est, de Sud-Est, Balcani), pe când în partea de vest, el fusese cunoscut deja din secolele anterioare.

Efectele globalizării regionale se vor resimți, în primul rând, în arta lăutarilor, a muzicanților de tradiție orală, a cărei trăsătură funciară o constituie tocmai relaționarea interumană și interculturală. Fenomenul „internaționalizării culturale" va afecta, cu predilecție, cele mai importante domenii ale practicii lăutărești: muzica instrumentală de dans și cea de nuntă. Anume aceste domenii vor comporta două dintre consecințele majore ale globalizării culturale regionale, și anume: 1) influența contactelor interetnice și 2) imixtiunea modelelor culturale occidentale.

[1] Claude Dubar, *Criza identităților. Interpretarea unei mutații* (traducere din franceză), Chișinău, [Editura] Știința, 2003, p. 9.

[2] Mantle Hood, *The Challenge of Bi-Musicality*, în „Ethnomusicology", nr. 4, 1960, p. 55–59.

https://biblioteca-digitala.ro

Acest fenomen se impune cu pregnanţă în spaţiul cultural al Moldovei de la est de Prut (Basarabia) şi în cel al Bucovinei, zone tradiţionale de intens contact interetnic şi intercultural, în special, pe parcursul secolelor XIX–XX. Deosebit de propice pe tărâmul muzicii tradiţionale instrumentale, în virtutea deschiderii sale fireşti spre comunicarea liberă, nemijlocită şi lipsită de orice bariere lingvistice, textualitatea interculturală exprimă aici vivacitatea latentă a unui set de culturi şi structuri „de contact". Disimulată, de regulă, în forma şi conţinutul unor creaţii concrete, textualitatea interculturală reprezintă elemente şi structuri intonaţionale de origine sau de influenţă străină, pe care tradiţia culturală a comunităţii majoritare le-a integrat propriilor tipare stilistice, în conformitate cu propriul sistem de valori şi norme comportamentale. Fiind un „sistem deschis"[3], ethosul folcloric apare receptiv la inovaţiile culturale exogene, favorizând schimbul de idei şi „informaţii transculturale" prin intermediul propriului cod cultural. Sistemul folcloric recepţionează, reinterpretează şi integrează creator elementele culturale din afară, investindu-le cu sensuri proprii şi modificându-le statutul ontologic originar. Pe această cale, se asigură „o a doua viaţă" a informaţiei folclorice într-un nou context cultural [4].

Importante în procesul evoluţiei muzicii instrumentale a românilor moldoveni şi bucovineni se prezintă mai multe comunităţi culturale „de contact", precum slavii orientali, de sud şi occidentali, dar şi unele ecouri ale relaţiilor culturale cu germanii, ungurii ş.a. Fiecare grup etnic sau cultural şi-a etalat muzica proprie alături de cea a altora, intrând într-un joc al alternanţelor şi influenţelor reciproce. Astfel, repertoriul muzicilor tradiţionale a asimilat succesiv creaţii reprezentând efectele schimburilor culturale.

Un rol deosebit, ca intermediar şi agent activ al comunicării interculturale endogene din regiune, îi revine comunităţii evreieşti. Examinarea succintă a unor aspecte ce ţin de premisele evoluţiei comunităţilor evreieşti, agenţii şi contextele comunicării culturale, resursele culturale evreieşti în muzica instrumentală de dans şi de nuntă, caracterul bi-muzical al unor genuri şi specii constituie subiectul prezentului discurs.

Premise demografice şi economice

De evrei se pomeneşte de mult timp în Moldova. Primele date se referă la Dacia antică. Conform unei legende, evreii ar fi ajuns în acest teritoriu pe timpul împăratului Traian (anul 106 d. Hr.), în calitate de ostaşi ai legiunii romane. Ei ar fi primit de la regele Decebal un oraş aparte, Talmus, pe care şi l-ar fi construit ei înşişi[5]. Totuşi, în

[3] Vasile Tudor Creţu, *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Timişoara, [Editura] Facla, 1980.

[4] Sabina Ispas, *Cultură orală şi informaţie transculturală*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2003.

[5] *Evreiskaia entsiclopedia*, tom II, Sankt-Petersburg, 1916, p. 217–218.

https://biblioteca-digitala.ro

vechime numărul evreilor nu a fost semnificativ[6]. Pe la 1330, familii răzlețe de evrei negustori sau meseriași sunt menționate în portul Cetatea Albă de la Marea Neagră, iar prin secolul al XVI-lea, și în târgul Bucureștilor[7]. Se poate presupune că acei evrei aparțineau pe atunci ramurii *sefarde*, provenită din țările mediteraneene. Relatările călătorului medieval spaniol de origine evreiască Rabbi Benjamin de Tudela, datând din secolul al XII-lea, consemnează prezența evreilor sefarzi în Balcani[8]. Nesemnificativă însă din punct de vedere cantitativ, această ramură pare să fi fost eclipsată treptat de către ramura *aşkenazy*, mai viguroasă și mai bine organizată, în special, în regiunile orientale și nord-estice ale românității culturale: Moldova (Basarabia), Bucovina, Maramureș.

De origine vest-europeană, comunitatea *aşkenazy* și-a însușit un idiom distinct, numit *idiș (yiddish)*, derivat dintr-un dialect medio-german, totalmente diferit de cel al sefarzilor, care vorbeau în *ladino*, un vechi dialect al limbii spaniole. Elementul constant și, totodată, esențial, care unea cele două ramuri, a rămas să fie însă religia iudaică, datinile străbune, respectarea cu strictețe a preceptelor Torrei în viața de familie și cea comunitară. Prin secolele XIV–XVI, constrânsă de nenumărate prigoane și nelegiuiri, o bună parte a comunităților de evrei *aşkenazy* emigrează din ghetourile marilor orașe occidentale, stabilindu-se cu predilecție în țările Europei Centrale și de Est, inclusiv în Principatele Dunărene. Noile „poteci istorice", apărute în pragul modernității, vor direcționa mișcarea fermă a evreilor înspre Est. Se va produce, de fapt, o reorientare paradoxală: „schimbarea centrului istoriei moderne evreiești dinspre Europa spre Est"[9].

De o deosebită favorizare politică s-a bucurat colonizarea evreiască în Polonia, în special în Galiția și Podolia. Deja din timpul domniei regelui Sigismund (secolul al XVI-lea) comunitatea evreiască devine un factor important al consolidării clasei de mijloc și dezvoltării relațiilor capitaliste în regiune. Prezența evreilor comercianți în regiunea Carpaților Orientali este semnalată, însă, cu mult mai devreme, încă din perioada cnezatului galițian (secolele XIII–XIV). Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de al XIX lea, în principalele târgușoare ale Galiției (Kolomyia, Kosovo, Kuty, Iabluneva ș.a.), evreii constituiau o comunitate importantă, deseori majoritară[10].

Sporirea numărului de comunități *aşkenazy* în Moldova, în special, în Bucovina și Basarabia, se intensifică în secolele XVIII–XIX, odată cu afluxul masiv de populație din regiunile Poloniei dezmembrate, de curând anexate

[6] Ion Nistor, *Istoria Basarabiei*, Chișinău, [Editura] „Cartea Moldovenească", 1991, p. 201.

[7] Neagu Djuvara, *Între Orient și Occident. Țările române la începutul epocii moderne*, București, [Editura] Humanitas, 1995, p. 179.

[8] Ghizela Sulițeanu, *Archaic Jewish Elements in the Structure of the Jewish Musical Folklore*, în „East European Meetings in Ethnomusicology", 4th volume, p. 9–48.

[9] Philip V. Bohlman, *East-West: The Ancient Modernity of Jewish Music*, în „East European Meetings in Ethnomusicology", 7th volume, 2000, p. 67–90.

[10] *Gutsulschina. Istoriko-etnografichne doslidjennia*, Kiiv, Naukova dumka, 1987, p. 35–36.

https://biblioteca-digitala.ro

Imperiului Habsburgic (Galiţia, sudul Poloniei, Boemia) şi celui ţarist (Volynia şi Podolia). Numărul lor va creşte în mai multe valuri succesive de emigrări, drept rezultat al constrângerilor sociale, economice şi religioase din regiunile vechi de reşedinţă. În acest pelerinaj, evreii nutreau speranţa găsirii unor condiţii mai favorabile de trai şi a unei atitudini mai tolerante faţă de datinile şi credinţele iudaice. Deosebit de intense vor fi emigrările lor în perioada Războiului ruso-turc de la 1806–1812. Interesele economice şi modul tradiţional de viaţă i-au orientat, cu predilecţie, spre centrele urbane sau în curs de urbanizare, spre târgurile şi târguşoarele aflate la confluenţa marilor drumuri comerciale. Astfel, târguşoarele (*shtetl*) vor deveni veritabile „insule rurale", un fel de „bastioane" ale culturii iudaice est-europene. Străzile, mahalalele sau cartierele evreieşti, cu reţelele lor de magazine, comerţ, schimb şi servicii meşteşugăreşti, vor alimenta, în secolul al XIX-lea, o viaţă socio-economică şi culturală aparte. Muzica micilor târguşoare, reprezentată de muzica populară a *klezmerilor*, se va alimenta din spiritul vieţii comunitare evreieşti în devenire, cu riturile ei de reproducere, în special, cele legate de nuntă.

Relatările diferiţilor călători străini de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi din prima jumătate a celui de-al XIX-lea abundă în remarci despre activitatea comercială intensă a evreilor în mai toate oraşele şi orăşelele Moldovei. Pe la 1791, spre exemplu, diplomatul rus Struve, călătorind dinspre Lemberg spre Iaşi, îi observă pe evrei în primul târguşor întâlnit în cale, Herţa, unde constată că aceştia deţin numeroase dughene şi prăvălii, făcând comerţ cu băuturi, ţesături, postavuri şi cu alte mărfuri, la preţuri foarte mici[11]. Situaţia se va generaliza în secolul al XIX-lea. În lipsa unei clase de mijloc autohtone, bine structurate pe segmentul economic, evreii vor ocupa locul unei mici burghezii în devenire, asumându-şi rolul de comercianţi, meşteşugari, arendaşi de pământ, întreprinzători de tot felul, făcându-le o concurenţă tot mai acută experţilor tradiţionali în materie: armenii şi grecii. În cea mai mare parte, evreii practicau meserii şi profesii liberale, printre care cea de comerciant, precupeţ, cizmar, croitor, tâmplar, reparator de ceasuri, tinichigiu, sticlar, argintar etc., dar şi de medic, avocat, inginer, ziarist, tehnician, profesor, inclusiv cea de muzician, artist, dansator, actor, scriitor etc.

Ponderea comunităţilor evreieşti în mediul urban din Moldova va creşte constant pe parcursul secolului al XIX-lea, ea fiind un indiciu ferm al ascensiunii relaţiilor capitaliste. Deja pe la 1837, peste o jumătate din populaţia oraşului Iaşi, spre exemplu, era evreiască. Călătorul german J. Zucker, aflat la Chişinău, în jurul anului 1830, constată că aici „negustorii sunt evrei poloni, care fac ... a treia parte din populaţia întregului oraş"[12]. Către sfârşitul secolului al XIX-lea, comunitatea evreiască va constitui deja aproape 46% din populaţia capitalei provinciale, iar în alte târguri basarabene, precum Orhei, Soroca, Bălţi sau Hotin, şi mai mult, peste

[11] Neagu Djuvara, *op. cit.*, p. 173.
[12] Nicolae Iorga, *Neamul românesc din Basarabia*, Bucureşti, 1995, p. 117.

https://biblioteca-digitala.ro

50%[13]. Considerați a fi, în general, „de origine poloneză și germană", la debutul secolului al XX-lea, evreii constituiau deja o comunitate solidă, de circa 240 000 de oameni (12% din populație), repartizată peste tot în Basarabia, mai cu seamă în târgurile și târguşoarele din zona de centru și de nord: Chișinău, Orhei, Teleneşti, Soroca, Bălți, Hotin, Noua Sulița, Lipcani, Sculeni, Fălești, Rezina, Criuleni ș.a. Activitatea lor specifică se manifesta, în principal, în „comerț și industrie", dar erau și mulți evrei angajați și pe la sate, inclusiv, în calitate de vieri și arendași[14]. Un studiu etnografic asupra populației României din perioada interbelică indica faptul, ca evreii singuri constituiau 26,6% din populația urbană a Basarabiei[15].

O situație similară se atestă și în Bucovina. În 1778, la patru ani după anexare, oficialitățile austriece constată, totuși, o prezență destul de redusă a evreilor. În acea perioadă, ei constituiau doar 800 de familii, grupate în jurul a cinci comunități (cahaluri), respectiv din Cernăuți (capitala provinciei), Suceava, Siret, Sadagura și Vijnița. Fiecare comunitate era autoguvernată de un rabin și de un judecător propriu[16]. Către anul 1910, cota evreilor a crescut însă de câteva ori, ajungând să varieze între 30% și 45% din totalul populației celor mai importante târguri: Cernăuți, Storojinet, Noua Sulița, Siret. Prezența lor se va extinde și către centrele mai mici, târguşoarele Banila, Boian, Ciudei, Putila, Vijenca, Lencăuți, deținând la începutul secolului al XX-lea o cotă variabilă de 15–30% din populație. În târguşorul Vijnița, pe Ceremuş, aflat în imediată vecinătate cu orăşelele galițiene Kuty și Kolomyia, expansiunea populației evreieşti a fost atât de mare, încât a asigurat o cotă de peste 80%[17]. Toate acestea demonstrează clar că în secolul al XIX-lea s-a produs o veritabilă explozie demografică a comunităților evreieşti în mediul urban, provocate nu atât de sporul natural, cât de imigrările masive din provinciile limitrofe Galiția și Podolia, ele fiind dictate de necesitățile dezvoltării capitaliste.

Totuși, treptat, o mică parte a populației evreieşti a început să se stabilească și în anumite zone rurale, unde va găsi o atmosferă prielnică de libertate, toleranță și apreciere. Fenomenul devine cunoscut în Moldova, cel puțin de la limita dintre secolele XVIII–XIX. Documentele vremii remarcă obiceiul arendării moșiilor boiereşti și a celor domneşti către familii de evrei. O astfel de situație rezultă, spre exemplu, dintr-o relatare din anul 1813, cu privire la procesul dintre comunitatea evreiască, deja amintită, din Herța și vornicul Grigore Ghica, prin care acesta cerea

[13] V. Zelenchiuk, *Naselanie Bessarabii i Podnestrovia v XIX v*, Chișinău, [Editura] Știința, 1979, p. 206.

[14] P. A. Crushevan, *Bessarabia. Geograficeskii, istoriceskii, statisticeskii, ekonomiceskii, literaturnyi i spravochnyi sbornik*, Moskva, Tipografia A.V. Vasilieva, 1903, p. 186–187.

[15] Sabin Mănuilă, *Studiu etnografic asupra populației României*, București, Editura Institutului Central de Statistică, 1940, p. 38–39.

[16] Radu Grigorovici, *Un protocol important referitor la reglementarea Districtului Bucovinean*, în „Analele Bucovinei", an. X, nr. 1, București, Editura Academiei Române, 2003, p. 319–320.

[17] Constantin Ungureanu, *Bucovina în perioada stăpânirii austriece (1774–1918). Aspecte etnodemografice și confesionale*, Chișinău, Editura Civitas, 2003, p. 262.

https://biblioteca-digitala.ro

sporirea plăţii pentru arenda moşiei sale către evrei[18]. Deseori, evreii ajungeau să îndeplinească funcţii de vătaf sau de administrator al treburilor gospodăreşti pe la conacele boiereşti. Cu referire la Bucovina, Ion Budai Deleanu menţionează, în anul 1803, faptul că „fiecare mazil are o curte de evrei, în scopul administrării supuşilor"[19]. Funcţii similare de vătaf (*prikazčik*) erau solicitate şi pe la gospodăriile boierilor basarabeni. Spre finele secolului al XIX-lea, mulţi evrei se foloseau de aceste oportunităţi pentru a lua în arendă moşii pe la sate, evitând restricţiile discriminatorii impuse de guvernul ţarist[20]. Toţi aceşti factori de natură economică au favorizat un proces de comunicare directă şi de schimb cultural dintre evrei şi populaţia locală, au stimulat cunoaşterea datinilor şi a obiceiurilor, în special a muzicii practicate pe la jocuri, nunţi şi alte sărbători ţărăneşti.

Un document rusesc de la 1818 îi califică pe evrei drept o categorie socială distinctă, alcătuită din „tagma negustorilor, a târgoveţilor şi a lucrătorilor de pământ după îndemânările lor". În calitate de negustori, mulţi evrei se îndeletniceau cu comercializarea produselor alcoolice, importate de ei din Galiţia, Polonia, fapt ce a favorizat proliferarea unei reţele dense de dughene, cârciumi, berării, localuri publice de petreceri, pe la poduri, răscruci de drumuri, pe lângă morile şi velniţele arendate pe proprietăţile domneşti, boiereşti sau mănăstireşti. Într-o vreme, evreii s-au impus şi ca „orândari pe la vadurile Nistrului", unde întreţineau dughene şi cârciumi proprii. Anatemizate de către Biserica Ortodoxă, asemenea localuri erau interzise „norodului de legea creştinească"[21]. Prin tranzacţionarea directă cu unii proprietari de muzicanţi robi, în special, cu boierii şi mazilii, negustorii evrei căpătau posibilitatea să angajeze în propriile dughene, pe un termen stabilit, un număr de lăutari ţigani. Astfel, apar premisele creării unor tarafuri mixte, în care cota muzicanţilor evrei şi ţigani putea fi semnificativă. Acest fenomen va înlesni crearea unor interesante simbioze culturale iudeo-ţigăneşti sau iudeo-moldo(româno)-ţigăneşti. Repertoriul tarafurilor mixte va asimila anumite elemente intonaţionale comune, în special, melodiile axate pe tiparele modalismului cromatic oriental.

După reforma agrară ţaristă din 1861, în Basarabia au fost create 16 colonii evreieşti rurale, ele fiind amplasate în judeţele Soroca, Orhei, Bălţi, Chişinău, Hotin şi Tighina. Aceste colonii urmăreau scopul nedeclarat al autorităţilor de a compartimenta, separa, sedentariza şi controla demografic comunitatea evreiască. În general, administraţia rusească din acele timpuri a promovat o politică destul de ambiguă şi inconsecventă. Astfel, la începutul secolului al XIX-lea evreilor li s-a

[18] Neagu Djuvara, *op. cit.*, p. 180.

[19] Ion Budai-Deleanu. *Scurte observaţii asupra Bucovinei*, în vol. *Bucovina în primele descrieri geografice, istorice, economice şi demografice*. Ediţie bilingvă de acad. Radu Grigorovici, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1998, p. 391.

[20] P. A. Crushevan, *op. cit.*, p. 187.

[21] Ion Nistor, *op. cit.*, p. 201–202.

https://biblioteca-digitala.ro

permis să se aşeze inclusiv la sate, printre țărani, să cumpere pământ de la boieri. În anii '30, ei au beneficiat chiar de anumite privilegii în acest sens (scutire de taxe pe cap de familie şi de serviciul militar, timp de 2 ani). După 1862 însă, odată cu crearea coloniilor menționate, evreilor li s-a interzis dreptul de a cumpăra pământ, iar din 1882, şi cel de a locui în satele vechi de reşedință, separându-i forțat de țăranii moldoveni. Din 1846, printr-un decret special al țarului, evreilor li se interzicea şi dreptul de reşedință în zonele de frontieră, în raza a 50 de verste[22]. De regulă, migrația populației evreieşti în interiorul Imperiului Rus era restricționată sever, prin aplicarea aşa-numitului regulament al „zonelor de reşedință" (*čerta osedlosti*). Acest fapt a determinat o suprapopulare a micilor oraşe şi târguşoare (*shtetl*) din sudul Ucrainei (Podolia), din Volynia, Belorusia, Lituania, Basarabia, cu toate consecințele negative ce decurg din acest fapt[23]. Deseori se întâmpla ca pe aceeaşi stradă a micilor târguşoare să se înghesuie serviciile a zeci de cizmari, croitori, ceasornicari, mici comercianți ş.a.

Un factor de apropiere de spiritualitatea băştinaşilor l-a constituit şi „botezarea" unor evrei în religia creştină, mai ales a celor din păturile înstărite, ghidate de interese materiale şi matrimoniale, fenomen cunoscut în Moldova încă de pe la finele secolului al XVIII-lea. Evreii botezați căpătau dreptul de a se căsători cu băştinaşii, de a procura sau de a arenda moşii la sate. În plus, botezarea oferea şi posibilitatea de accedere la titlurile nobiliare ale vremii. Un exemplu elocvent în acest sens a fost şi cazul bunelului scriitorului Vasile Alecsandri. Condițiile de convieţuire îndelungată au favorizat, oarecum, un proces de familiarizare cu obiceiurile şi modul de viață al moldovenilor, înlesnind astfel preluarea unora din ele în conduita casnică a evreilor.

Deosebit de pregnante au devenit contactele culturale cu populația autohtonă în epoca capitalistă, mai cu seamă, către mijlocul secolului al XIX-lea. Secularizarea accelerată a vieții publice, înființarea şcolilor la sate va determina o diminuare a restricțiilor şi preceptelor religioase[24]. Tendința de influențare reciprocă a comunităților culturale, reprezentate în spectrul demografic al Basarabiei, se conturează ferm tocmai în această perioadă. Unele obiceiuri ale localnicilor pătrund treptat în viața spirituală a etniilor conlocuitoare, iar ei înşişi încep să resimtă tot mai mult influențele culturale ale celorlalți. Acest fenomen este remarcat, pe la 1862, de către etnograful rus A. Zaşciuk. El observă că „moldovenii basarabeni, cu toate că se autodefineau ca şi români, au început să se deosebească în multe privințe de frații lor de peste Prut"[25].

[22] S. D. Kneaz Urusov, *Zaposki gubernatora 1903–1904 g.*, Kishinev, 2004, p. 237–244.

[23] I. M. Dobrushin, A. D. Iuditski, *Evreiskie narodnyie pesni*, Moskva, OGIZ, 1947, p. 3.

[24] M. D. Goldin, *O sveazeah v muzykalnom folklore evreev i sosednih narodov Vostochnoi i Tsentralnoi Evropy*, în *Narodnaia muzyka: istoria i tipologia*, Leningrad, LGITMIK, p. 94.

[25] A. Zashchuk, *Materialy dlea geografii i statistiki Rossii. Bessarabskaia oblasti*, Sankt-Petersburg, 1862, p. 450.

https://biblioteca-digitala.ro

Agenţi şi contexte ale comunicării culturale intercomunitare

Odată cu dezvoltarea comunităţilor (*kagal*), mai cu seamă către sfârşitul secolului al XVIII-lea, în „oraşele cele mari, domneşti, slobode" ale Moldovei, vor apărea premisele înfiinţării unor bresle de muzicieni evrei (*klezmeri*), specializaţi în deservirea nunţilor şi petrecerilor comunitare. Una dintre primele bresle de lăutari evrei, spre exemplu, este semnalată la Iaşi, pe la 1835, al cărei staroste era un oarecare Iţic Ţambalagiu[26]. Un contract încheiat în anul 1859 între armăşia din Focşani şi starostele breslelor din localitate pune în evidenţă o altă breaslă „ce cântă pe la nunţi şi alte veselii jidoveşti"[27]. Aceste menţiuni, deşi sumare, fac totuşi dovada amploarei fenomenului către mijlocul secolului al XIX-lea, a cărui origine poate fi mult mai veche. Într-o primă etapă a evoluţiei lor, breslele evreieşti par a se axa pe deservirea necesităţilor culturale intracomunitare.

Epoca capitalistă va favoriza creşterea considerabilă a numărului de lăutari evrei, ceea ce constituie o trăsătură specifică pentru întreg spaţiul din estul Europei. Doar în Ucraina din stânga Niprului, de pildă, la începutul secolului al XX-lea existau circa deja 5000 de klezmeri[28]. Un ritm mare de creştere se atestă şi în târgurile şi târguşoarele Moldovei. La Botoşani, spre exemplu, în anul 1832 existau 4 klezmeri, iar în 1845, numărul lor a ajuns deja la 19[29]. Această situaţie va determina lărgirea pieţei de prestare a serviciilor muzicale, prin abandonarea cadrului profesionalal îngust comunitar. Emanciparea *badhonilor* şi a *klezmerilor* de sub conservatorismul datinilor evreieşti şi răspândirea lor în afara comunităţii lor etnice devine o necesitate obiectivă[30]. Spre sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, în mediul muzicanţilor evrei se conturează o atitudine ironică faţă de radicalismul prelaţilor hasizi. Simbolul acestui fenomen îl constituie apariţia unui gen special de dans, cu caracter grotesc, numit *Khosid* sau *Hosid*[31]. Muzica klezmerilor va „erupe" dincolo de comunitatea evreiască. Ea pătrunde în sfera publică şi demonstrează o acută sete de cunoaştere a *celuilalt*. Este acel moment al istoriei când muzicanţii de dans evrei încep să cutreiere vizibil peisajele Europei.

Decalajul zilei rituale de sâmbătă (*şabat*) a iudeilor faţă de cea de duminică a creştinilor oferea oportunităţi „de afaceri" în plus. Astfel, *klezmerii* puteau să „tocmească" servicii muzicale pe la horele, balurile, nunţile, scrâncioburile, pieţele localnicilor. Acest fapt va facilita noi posibilităţi de transfer cultural, de preluare reciprocă a unui repertoriu de melodii şi cântece. Unii lăutari evrei se vor

[26] Mihail Posluşnicu, *Istoria musicei la Români*, Bucureşti, 1928, p. 586–587.

[27] Tiberiu Alexandru, *Instrumentele muzicale ale poporului român*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1958, p. 141.

[28] M. D. Goldin, *op. cit.*, p. 83.

[29] Pavel Delion, *Folclor muzical din zona Vancicăuţi, Bălcăuţi, Cernăuţi*, Iaşi, Graphix, 1994, p. 44.

[30] Ghizela Sulițeanu, *op. cit.*, p. 56.

[31] M. Beregovski, *Evreiskie narodnyie pesni*, Moskva, Sovietskii kompozitor, 1962, p. 223; Idem, *Evreiskii muzykalnyi folklor*, Tom I, Moskva, Gosudarstvenoie muzykalnoie izdatelstvo, 1934.

https://biblioteca-digitala.ro

manifesta, cu mare talent și dibăcie, în postura de muzicant „comediant", „înveselitor" sau „dregător", pe la mesele rituale de nuntă ale localnicilor, întocmai ca *badhonii* de la nunțile lor comunitare.

În scopul rentabilizării și eficientizării muncii, se vor crea noi corporații profesionale, tarafurile mixte, de regulă, alcătuite din români moldoveni, țigani și evrei. În Basarabia, spectrul etnic al formațiilor muzicale se va diversifica și cu reprezentanții altor naționalități, în primul rând, cu muzicanții *rusnaci* sau *ruși*, cum erau identificați în popor, ucrainenii. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, tarafurile de componență cosmopolită vor deveni o realitate pregnantă în practica muzicii lăutărești, în special în orașele, târgurile, târgușoarele sau chiar în satele cu populație mixtă din Moldova transpruteană și Bucovina.

Unii lăutari evrei se vor impune în calitate de conducători de formații. Printre primii din Basarabia îl putem aminti pe lăutarul Lemiș, originar dintr-o vestită dinastie de muzicanți autodidacți din Bălți. Cunoscători ai gramaticii muzicale, tatăl și frații lăutarului (S. & B. Lemisch), figurau, încă pe la 1844, ca violoniști în orchestra Teatrului Național din Iași, condusă de Al. Flechtenmacher, iar pe la 1846, ca autori ai unuia dintre primele potpuriuri naționale publicate[32]. Însuși lăutarul Lemiș, probabil mezinul familiei, „amorezat de cântecele și doinele românești", a devenit cunoscut cu formația sa prin anii 60–70 ai secolului al XIX-lea, cântând pe la nunți și petreceri în toată Basarabia, evoluând pe terasele și pe scenele restaurantelor din Chișinău. El s-a remarcat și ca dirijor, în stagiunea din 1868–1869 a teatrului ieșean al lui Luchian[33]. Lui i se datorează promovarea unor talentați discipoli locali, precum celebrul lăutar bălțean Costache Parno. Cu acesta, Lemiș a întreținut o intensă corespondență, inclusiv după expulzarea sa de către administrația țaristă, pe la sfârșitul anilor '80, când se stabilise în America. Lăutarul evreu a transmis elevului său un bogat repertoriu muzical, cuprinzând doine, romanțe, cântece, melodii de dans, precum *Sârba*, *Șaier* ș.a.[34]. Costache Parno a preluat de la Lemiș o serie de creații de origine evreiască, pe care le-a promovat pe la nunți, petreceri, baluri și jocuri. De altfel, și orchestra sa, deseori extinsă până la 18 instrumentiști, includea și mulți muzicieni evrei.

Nenumărate formații populare mixte, cosmopolite, se vor impune pe parcursul secolului al XX-lea. Printre exemplele relevante în acest sens pot fi citate: formația lui Gh. Murgu din Dubăsari, celebră prin anii 30–40, cuprinzând între 15 și 30 de instrumentiști, în care au colaborat vioristul evreu Ițik Shargorodski, clarinetiștii Vl. Miler și T. Maximovici; ansamblul radioului din Tiraspol, cu B. Mulear și I. Hadacinik[35]; taraful de nuntă al vioristului Zolman Fideli din Fălești, bine cunoscut prin anii 30–60, precum și formația de nuntă a

[32] George Breazul, *Pagini din istoria muzicii românești*. Ediție îngrijită și prefațată de Vasile Tomescu, București, Editura Muzicală, 1966, p. 134, 202.

[33] Mihail Poslușnicu, *op. cit.*, p. 626.

[34] B. Kotlearov, *Moldavskie lautary i ih iskusstvo*, Moskva, Sovietskii kompozitor, 1989, p. 42.

[35] A. Vasiliuk, *Dragi i-au fost strunele... Viața lăutarului Gheorghe Murgu povestită de A. Vasiliuc*, Chișinău, 1961, p. 7.

https://biblioteca-digitala.ro

Agenţi şi contexte ale comunicării culturale intercomunitare

Odată cu dezvoltarea comunităţilor (*kagal*), mai cu seamă către sfârşitul secolului al XVIII-lea, în „oraşele cele mari, domneşti, slobode" ale Moldovei, vor apărea premisele înfiinţării unor bresle de muzicieni evrei (*klezmeri*), specializaţi în deservirea nunţilor şi petrecerilor comunitare. Una dintre primele bresle de lăutari evrei, spre exemplu, este semnalată la Iaşi, pe la 1835, al cărei staroste era un oarecare Iţic Ţambalagiu[26]. Un contract încheiat în anul 1859 între armăşia din Focşani şi starostele breslelor din localitate pune în evidenţă o altă breaslă „ce cântă pe la nunţi şi alte veselii jidoveşti"[27]. Aceste menţiuni, deşi sumare, fac totuşi dovada amploarei fenomenului către mijlocul secolului al XIX-lea, a cărui origine poate fi mult mai veche. Într-o primă etapă a evoluţiei lor, breslele evreieşti par a se axa pe deservirea necesităţilor culturale intracomunitare.

Epoca capitalistă va favoriza creşterea considerabilă a numărului de lăutari evrei, ceea ce constituie o trăsătură specifică pentru întreg spaţiul din estul Europei. Doar în Ucraina din stânga Niprului, de pildă, la începutul secolului al XX-lea existau circa deja 5000 de klezmeri[28]. Un ritm mare de creştere se atestă şi în târgurile şi târguşoarele Moldovei. La Botoşani, spre exemplu, în anul 1832 existau 4 klezmeri, iar în 1845, numărul lor a ajuns deja la 19[29]. Această situaţie va determina lărgirea pieţei de prestare a serviciilor muzicale, prin abandonarea cadrului profesionalal îngust comunitar. Emanciparea *badhonilor* şi a *klezmerilor* de sub conservatorismul datinilor evreieşti şi răspândirea lor în afara comunităţii lor etnice devine o necesitate obiectivă[30]. Spre sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, în mediul muzicanţilor evrei se conturează o atitudine ironică faţă de radicalismul prelaţilor hasizi. Simbolul acestui fenomen îl constituie apariţia unui gen special de dans, cu caracter grotesc, numit *Khosid* sau *Hosid*[31]. Muzica klezmerilor va „erupe" dincolo de comunitatea evreiască. Ea pătrunde în sfera publică şi demonstrează o acută sete de cunoaştere a *celuilalt*. Este acel moment al istoriei când muzicanţii de dans evrei încep să cutreiere vizibil peisajele Europei.

Decalajul zilei rituale de sâmbătă (*şabat*) a iudeilor faţă de cea de duminică a creştinilor oferea oportunităţi „de afaceri" în plus. Astfel, *klezmerii* puteau să „tocmească" servicii muzicale pe la horele, balurile, nunţile, scrâncioburile, pieţele localnicilor. Acest fapt va facilita noi posibilităţi de transfer cultural, de preluare reciprocă a unui repertoriu de melodii şi cântece. Unii lăutari evrei se vor

[26] Mihail Posluşnicu, *Istoria musicei la Români*, Bucureşti, 1928, p. 586–587.

[27] Tiberiu Alexandru, *Instrumentele muzicale ale poporului român*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1958, p. 141.

[28] M. D. Goldin, *op. cit.*, p. 83.

[29] Pavel Delion, *Folclor muzical din zona Vancicăuţi, Bălcăuţi, Cernăuţi*, Iaşi, Graphix, 1994, p. 44.

[30] Ghizela Sulişteanu, *op. cit.*, p. 56.

[31] M. Beregovski, *Evreiskie narodnyie pesni*, Moskva, Sovietskii kompozitor, 1962, p. 223; Idem, *Evreiskii muzykalnyi folklor*, Tom I, Moskva, Gosudarstvenoie muzykalnoie izdatelstvo, 1934.

https://biblioteca-digitala.ro

manifesta, cu mare talent și dibăcie, în postura de muzicant „comediant", „înveselitor" sau „dregător", pe la mesele rituale de nuntă ale localnicilor, întocmai ca *badhonii* de la nunțile lor comunitare.

În scopul rentabilizării și eficientizării muncii, se vor crea noi corporații profesionale, tarafurile mixte, de regulă, alcătuite din români moldoveni, țigani și evrei. În Basarabia, spectrul etnic al formațiilor muzicale se va diversifica și cu reprezentanții altor naționalități, în primul rând, cu muzicanții *rusnaci* sau *ruși*, cum erau identificați în popor, ucrainenii. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, tarafurile de componență cosmopolită vor deveni o realitate pregnantă în practica muzicii lăutărești, în special în orașele, târgurile, târguşoarele sau chiar în satele cu populație mixtă din Moldova transpruteană și Bucovina.

Unii lăutari evrei se vor impune în calitate de conducători de formații. Printre primii din Basarabia îl putem aminti pe lăutarul Lemiș, originar dintr-o vestită dinastie de muzicanți autodidacți din Bălți. Cunoscători ai gramaticii muzicale, tatăl și frații lăutarului (S. & B. Lemisch), figurau, încă pe la 1844, ca violoniști în orchestra Teatrului Național din Iași, condusă de Al. Flechtenmacher, iar pe la 1846, ca autori ai unuia dintre primele potpuriuri naționale publicate[32]. Însuși lăutarul Lemiș, probabil mezinul familiei, „amorezat de cântecele și doinele românești", a devenit cunoscut cu formația sa prin anii 60–70 ai secolului al XIX-lea, cântând pe la nunți și petreceri în toată Basarabia, evoluând pe terasele și pe scenele restaurantelor din Chișinău. El s-a remarcat și ca dirijor, în stagiunea din 1868–1869 a teatrului ieșean al lui Luchian[33]. Lui i se datorează promovarea unor talentați discipoli locali, precum celebrul lăutar bălțean Costache Parno. Cu acesta, Lemiș a întreținut o intensă corespondență, inclusiv după expulzarea sa de către administrația țaristă, pe la sfârșitul anilor '80, când se stabilise în America. Lăutarul evreu a transmis elevului său un bogat repertoriu muzical, cuprinzând doine, romanțe, cântece, melodii de dans, precum *Sârba*, *Șaier* ș.a.[34]. Costache Parno a preluat de la Lemiș o serie de creații de origine evreiască, pe care le-a promovat pe la nunți, petreceri, baluri și jocuri. De altfel, și orchestra sa, deseori extinsă până la 18 instrumentiști, includea și mulți muzicieni evrei.

Nenumărate formații populare mixte, cosmopolite, se vor impune pe parcursul secolului al XX-lea. Printre exemplele relevante în acest sens pot fi citate: formația lui Gh. Murgu din Dubăsari, celebră prin anii 30–40, cuprinzând între 15 și 30 de instrumentiști, în care au colaborat violonistul evreu Iţik Shargorodski, clarinetiștii Vl. Miler și T. Maximovici; ansamblul radioului din Tiraspol, cu B. Mulear și I. Hadacinik[35]; taraful de nuntă al violonistului Zolman Fideli din Fălești, bine cunoscut prin anii 30–60, precum și formația de nuntă a

[32] George Breazul, *Pagini din istoria muzicii românești*. Ediție îngrijită și prefațată de Vasile Tomescu, București, Editura Muzicală, 1966, p. 134, 202.

[33] Mihail Poslușnicu, *op. cit.*, p. 626.

[34] B. Kotlearov, *Moldavskie lautary i ih iskusstvo*, Moskva, Sovietskii kompozitor, 1989, p. 42.

[35] A. Vasiliuk, *Dragi i-au fost strunele... Viața lăutarului Gheorghe Murgu povestită de A. Vasiliuc*, Chișinău, 1961, p. 7.

https://biblioteca-digitala.ro

fraţilor Moisei, Dumitru şi Avram Lepădatu din aceeaşi localitate, care a activat prin anii 70–80[36] şi multe altele.

Cercetările contemporane de teren au relevat importanţa unor interpreţi iscusiţi de origine evreiască, cunoscuţi ca profesori, conducători de orchestre, îndrumători talentaţi, animatori fervenţi ai vieţii culturale. De o mare popularitate şi excelentă reputaţie s-au bucurat dinastiile Mottl, Treghers şi Cardonski din Edineţ[37], interpreţii şi dirijorii Isidor Burdin din Chişinău, Duvidzon din Călăraşi, trompetistul şi şeful de fanfară Nuhăm Mednic din Noua Sulița, violonistul Zingher din Ciudei-Storojineţ, reg. Cernăuţi[38] etc.

Astfel, putem observa că lăutarii evrei s-au afirmat ca veritabili „agenţi ai mişcării şi schimbului cultural, un fel de mediatori între civilizaţii", gestionari ai relaţiilor dintre tradiţia muzicală locală şi diversitatea culturală a modernităţii. Abilităţile lor artistice şi comerciale deosebite au favorizat dintotdeauna promovarea unei arte de „metisaj cultural". În calitate de intermediari şi profesionişti ai culturii, klezmerii au alimentat în permanenţă un climat intercultural în muzica instrumentală de dans şi de nuntă a românilor moldoveni şi bucovineni. Lăutarii evrei au scos în prim-plan tendinţa unei „hibridări", fenomen specific înseşi culturii occidentale, din care ei descind prin vocaţie[39].

Rezonanţe culturale evreieşti în muzica instrumentală

Domeniul preferenţial al relaţiilor interculturale s-a dovedit a fi muzica instrumentală, în special, cea legată de funcţionalitatea a două instituţii culturale tradiţionale: nunta şi hora satului sau jocul. Anume aceste instituţii au favorizat în epoca modernă o cerere sporită şi o rentabilizare maximă a lăutarilor. Muzica de nuntă şi cea de dans vor constitui un laborator comun de creaţie. Conlucrarea lăutarilor locali şi a *klezmerilor* se va solda, în mod firesc, cu preluări reciproce de melodii, teme, idei şi procedee muzicale, care, la rândul lor, vor contribui la dezvoltarea măiestriei interpretative, diversificarea genurilor, formelor şi stilurilor artei instrumentale tradiţionale.

Interesante pentru specificul dialogului intercultural din regiune se prezintă trei specii muzicale, asimilate în repertoriul de nuntă şi de dans, pe parcursul secolelor XIX–XX. Este vorba de melodiile de *Şaier*, *Freilih* şi *Husin*, a căror sursă de contact o constituie tocmai folclorul evreiesc din Moldova (Basarabia) şi Bucovina. Marcate de un caracter vesel, dansant, acestea au fost asociate, într-o primă etapă (a doua jumătate a secolului al XIX-lea), melodiilor vechi *de pahar*, fiind interpretate la *masa cea mare*, ele însoţind ceremonialul toastării rituale de

[36] Moisei Lepădatu, *Lăutari din Floreşti*, Chişinău, Editura Ruxanda, 2000.
[37] *Fondul autorului*, 2005.
[38] *Ibidem* 1986.
[39] Gerard Leclerc, *Mondializarea culturală. Civilizaţiile puse la încercare*, Chişinău, Editura Ştiinţa, 2003, p. 311–320.

https://biblioteca-digitala.ro

nuntă. Percepția populară le-a identificat cu categoria de *cântece de masă*, cunoscută sub termenul generic de *Vivat* (vezi anexa nr. 1), sau sub denumiri speciale, ca *Jocul paharelor, De pahar, La pahar dulce, La daruri, La masă* etc. În tradiția locală, obiceiul închinării paharelor are funcții magice, cu caracter augural, de cinstire, omagiere, elogiere, urare și celebrare a mirilor, a socrilor și a altor personaje importante ale nunții. El este însoțit, de regulă, de muzica instrumentală, cântece, orații speciale, precum și de bătăi cadențate din palme, de chiot, dans imitativ și strigături[40]. Frecvența sporită a cântecelor numite *de pahar* constituie o trăsătură specifică a repertoriului de nuntă din Moldova, în general, și a celui din Basarabia, în special[41]. Într-o etapă ulterioară (spre finele secolului al XIX-lea), melodiile de *Șaier*, *Freilih* și *Husin* au fost integrate muzicii țărănești de joc de la hora satului, ele fiind percepute ca „dansuri noi". Dicționarul lui Niculescu-Varone[42], spre exemplu, atestă circulația sporadică a dansului *Șaierul* și în dreapta Prutului, în județul Galați, unde se asociază cu funcționalitatea dansului *Galop*.

Unii specialiști consideră că termenul *Șaier* corespunde celui de *Șer* sau *Șeer*, fiind în relație cu denumirea dansului german *Scharer*, dispărut în secolul al XVI-lea, el amintind totodată de patria medievală de reședință a evreilor *aşkenazy*[43]. Noțiunea comportă o relație semantică și cu termenul vechi ebraic *Șir* (= *cântec, cântăreț*). Nu poate fi exclusă însă nici posibila filiație arhaică cu termenul arab *Șair* (= *cântăreț, povestitor*).

În folclorul muzical din Basarabia, denumirea generică de *Șaier* (vezi anexa nr. 2) reprezintă o specie amplă de melodii vesele, dansante, de regulă, destinate acompanierii unui dans de perechi. Specia dată circulă preponderent în centrul Basarabiei, cu ușoare iradiații spre sud și spre nord. Melodiile de *Șaier* se axează deseori pe elemente cantabile, ecoul unui sincretism primar cu cântecul vocal. Ele se execută într-un tempo moderat sau vioi. *Șaierul* a fost atestat pe larg în perioada interbelică, în mod deosebit, în cercetările etnografice ale lui Vasile Popovici despre *Cântecul popular din Copanca* (Chișinău, 1939) și ale lui Petre Ștefănucă[44] despre repertoriul din zona Iurceni-Lăpușna. Ambii cercetători consideră *Șaierul* ca fiind un dans de origine nouă, *de salon*, devenit popular în rândul tineretului de la sate pe parcursul secolului al XIX-lea, sub influența culturii oficiale ruseşti. Unii autori susțin opinia controversată, conform căreia denumirea dansului *Foarfecele* ar deriva din *Șaier*[45].

[40] Simion Fl. Marian, *Nunta la români. Studiu istorico-comparativ etnografic*. Ediție îngrijită, introducere, bibliografie și glosar de Iordan Datcu, București, Editura Saeculum, 2000, p. 442–457.

[41] Constantin Brăiloiu, *Muzica românilor de peste Bug*, în *Opere*. VI. Prima parte. Introducere, clasificare, note de Emilia Comișel, București, Editura Muzicală, 1998, p. 193.

[42] G.T. Niculescu-Varone, Costache E. Găinaru-Varone, *Dicționarul jocurilor populare românești*, București, 1970, p. 173.

[43] M.D. Goldin, *op. cit.*, p. 91.

[44] Petre Ștefănucă, *Folklor din județul Lăpușna*, în „Anuarul Arhivei de Folklor", tom II, București, 1933, p. 534–537.

[45] Zinoviy Stolyar, *Evreiskaia narodnaia muzyka v Bessarabii i levoberejnom Podnestrovie*, în *Konets XIX-seredina XX vv. Evreiskaia doina*, Kishinev, Liga, 1998, p. 17.

https://biblioteca-digitala.ro

Cercetările actuale de teren atestă circulaţia melodiilor de *Şaier* şi în calitate de marş festiv, ele însoţind ceremonia ieşirii mirilor de la cununie, obicei practicat în zona Edineţ, spre exemplu[46]. Publicaţiile postbelice relevă însă destul de puţine exemple muzicale de *Şaier*. Excepţie face monografia lui Dumitru Blajinu despre repertoriul lăutarului Filip Todiraşcu din Costeşti-Ialoveni. În arsenalul de creaţie al acestui lăutar, autorul a depistat un număr de 19 şaiere, toate fiind melodii specifice de nuntă, la *jocul paharelor*, sau, cel mai adesea, melodii de dans. Pe o parte din ele, autorul le consideră a fi însă adevărate „melodii moldoveneşti", a căror structură ritmică şi tempo le apropie de *Şaierul* propriu-zis[47]. Comasarea improvizatorică a diferitor melodii în suite de dans constituie o trăsătură specifică a creaţiei lăutăreşti. Concepţia populară tratează termenul *Şaier* în sens generic, el desemnând o unitate culturală, un gen al muzicii de nuntă şi de joc.

Despre *Şaier,* ca dans asimilat repertoriului ţărănesc, vorbesc şi unii coregrafi din Moldova (Curbet, în 1983). Ei menţionează bogăţia formelor încetăţenite, asimilate, relevă varietatea ţinutei şi caracterului, diversitatea variantelor zonale (în special, în zonele de centru ale republicii: Criuleni, Călăraşi, Hânceşti). Cercetările evidenţiază şi tendinţa expresă de tradiţionalizare a dansului respectiv. Sunt consemnate, în acest sens, procesele de evoluţie a formelor de perechi către cele de cerc, a stilului de polcă către cel de horă sau sârbă, inclusiv introducerea strigăturii ca element de expresie[48].

Freilihul (din idiş *freilehe*, „vesel"), a fost, la origine, „un dans în cerc comun" sau „o melodie lirică", similară după caracter *Şaerului*[49]. Ea se întâlneşte în repertoriul de nuntă din Basarabia şi nordul Bucovinei. Melodia circulă uneori şi sub denumirea de *Naţională,* fiind atestată pe plan local la Noua Suliţa, spre exemplu[50]. În colecţia de melodii moldoveneşti, documentată în zona transnistreană, V. Korcinski remarcă existenţa tipului distinct de *Freilih basarabean*[51]. În practica muzicii de nuntă evreieşti, *Şaierul* şi *Freiluhul* se substituie reciproc, ceea ce este valabil şi pentru repertoriul moldovenesc (vezi anexa nr. 3).

Specia *Husin*, cu variantele sale locale de *Hus'n, Husân, Husun, Hus, Husic, Husid, Husăr* (vezi anexele nr. 4, 5, 6), desemnează o melodie dansantă, în ritm vioi, întâlnită frecvent în obiceiul nupţial al *Vivatului,* dar şi în repertoriul de joc din nordul Basarabiei şi Moldovei. Etimologia sa derivă dintr-o semasiologie dublă. Prima semnificaţie se leagă de termenul *hasene* (adică *nuntă*, *mire*, în idiş), ea fiind bine documentată în ampla discografie a cântecului evreiesc de nuntă din

[46] *Fondul autorului* 2005.

[47] Dumitru Blajinu, *Antologie de folclor muzical. 1107 melodii şi cântece din Moldova istorică*. Constanţa, [Editura] Ex Ponto, 2002, p. 11 („Din tezaurul poporului român").

[48] Pavel Popa, *Jocul vetrelor străbune. Studiu coregrafic*, Chişinău, [Editura] Grafema Libris, 2005, p. 33.

[49] M. Beregovski, *op. cit.*, p. 231–233.

[50] *Fondul autorului*, 1986.

[51] V. Korchinskii, *Moldavskie naigryshi i pesni*, Moskva, Muzgiz, 1937, p. 27.

https://biblioteca-digitala.ro

Rusia[52]. A doua ar proveni din noțiunea de *husăș*, cu sensul de „monedă", „ban", aflat în circulație pe la mijlocul secolului al XIX-lea, amintit în multe cântece de pahar ale vremii[53]. Sub influența lăutarilor evrei, denumirea de *Husin* sau *Husăr* pare să se fi impus treptat, în locul celei *De husăș*, adică *De pahar*, specifice melodiilor de la masa cea mare. Însăși repertoriul internațional de nuntă evreiesc abundă în melodii de dans cu denumirea de *Chusidil, Chused'l*[54] sau *Khosid*, acesta din urmă având un caracter grotesc și umoristic. Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, etnograful rus A. Zașciuk [55] atestă în Basarabia prezența melodiilor *husareasca de joc*, a căror semnificație o tratează însă abuziv, legându-i originea de un prezumtiv joc ostășesc *al husarilor* slavi.

Anumite paralele funcționale și semantice relevă și genul melodiilor *de drum*, executate cu ocazia petrecerii nuntașilor spre casă, numite *Seara bună*. De structură metrică ternară, frecvent întâlnite în zona de nord a Basarabiei, astfel de melodii sunt prezente și în repertoriul klezmerilor evrei, sub denumirea de *Gas-nign*. Contactele intense dintre muzicanții de origine diferită au favorizat preluarea multor altor melodii, care au fost adaptate ulterior tipurilor tradiționale de dans. Printre exemplele emblematice poate fi citat celebrul cântec de autor *Papirosn*[56], transformat într-o cunoscută melodie de *sârbă*. În repertoriul de dans au intrat diverse creații, amintind de activitatea unor lăutari evrei, precum *Sârba lui Nuhăm, Hora lui Zingher* ș.a.

La rândul lor, klezmerii evrei s-au inspirat constant din muzica tradițională a moldovenilor și bucovinenilor. *Doina* instrumentală și poemul muzical *Când și-a pierdut ciobanul oile*, spre exemplu, au fost integrate cel mai lesne repertoriului lor liric. De o relevanță culturală majoră, aceste genuri au fascinat imaginația și fantezia creatoare a klezmerilor, dând naștere la nenumărate imitații, replici stilistice și variante interpretative. Un alt exemplu de schimb cultural îl constituie dansul de nuntă *Oleandra*, cunoscut sub diverse titulaturi, ca *Jocul zestrei, Ostropățul, La schimburi, Jocul paharelor* sau *Geamparalele*. Ritmul ternar asimetric al acestui dans a servit drept model pentru a crearea unui gen distinct de melodii evreiești de nuntă, cunoscut sub denumirea de *Joc*[57]. De asemenea, și melodiile de *Hang* moldovenesc, de mare virtuozitate tehnică, agilitate și vivacitate ritmică, au fost asimilate muzicii evreiești. În repertoriul klezmerilor, ele circulă sub denumirea de *Ange*. Repertoriul internațional de nuntă al evreilor abundă în împrumuturi masive din dansurile naționale ale tuturor popoarelor din Europa

[52] M. I. Vainshtein, *Evreiskaia narodnaia muzyka (v obrabotkah)*. Zapisi 1948–1985 g. în *Folklor i folklorizm*, vyp. II. *Traditionnzi folklor i sovremenyia hory i ansambli*. Sbornik nauchnyh trudov, Leningrad, LGITMiK, p. 252–262.

[53] Pavel Delion, *op. cit.*, p. 44; George Breazul, *op. cit.*, p. 200.

[54] Wolff N. Kostakowsky (arranged by), *International Hebrew Wedding Music*. Aranged, Revised, Bowed and Fingered by..., published by Nat. Kostakowsky, Brooklyn, N. Y. (1916), p. 84–89.

[55] A. Zashchuk, *op. cit.*, 448.

[56] M. D. Goldin, *op. cit.*, p. 100.

[57] Zinoviy Stolyar, *op. cit.*, 1998, p. 13–15.

https://biblioteca-digitala.ro

Centrală şi de Est. Acest fapt îl demonstrează cu prisosinţă celebra antologie a lui Wolff N. Kostakowsky, editată la New York, la începutul secolului al XX-lea. Pe lângă melodiile populare poloneze, ruseşti, austriece, ucrainene etc., ea include şi un număr impunător de dansuri de origine românească. O serie întreagă de creaţii sunt prezentate în formă de suită binară, bazată pe contrastul tematic, ritmic şi de tempo. Printre acestea: *Rumanian Horra and Serba, Rumanian Horra and Bulgar, Fantasia Rumania and Serba, Besarabier Horra and Bulgar* ş.a.[58]. Unele melodii, datând cu un secol în urmă, pot fi identificate şi în repertoriul actual al lăutarilor basarabeni. Printre exemplele relevante, se evidenţiază piesele: *Kolorash* (Călăraşi, o melodie lentă, de horă mare, nr. 14), *Rumenian Serba* (Sârba *Trei ciocane*, nr. 1), *Doina* (nr. 12), *Der Zigaineril* (Ţigăneasca, nr. 62), *Bulgar* (Bulgărească, nr. 1, cu fraze din cunoscutul cântec *La moară la Făgădău*), *Onga* (Hangul) şi multe altele. Toate sursele etnografice sunt prelucrate, desigur, într-o manieră proprie, specifică klezmerilor ca profesionişti ai artei instrumentale de contact interetnic.

În folclorul basarabean îşi are originea unul dintre genurile majore ale muzicii de dans a evreilor, numit *Bulgarish* sau *Bulgar*. Cercetătorul american Walter Z. Feldman[59] a demonstrat relaţia indubitabilă a genului dat cu *Bulgăreasca*, un joc foarte popular în Basarabia, similar, după caracter, sârbei. Pe parcursul secolului al XIX-lea, melodiile de *Bulgărească* s-au impus ca un fenomen muzical şi coregrafic regional, fiind valorificate în repertoriul tarafurilor de nuntă, de unde au şi ajuns în atenţia muzicanţilor evrei. Emigrările masive către America, deosebit de intense prin anii 1880–1910, au favorizat transplantarea genului de *Bulgărească* într-un nou mediu social şi cultural. Melodiile de *Bulgar* sau *Bulgarish* vor deveni simbolul noii culturii muzicale a evreilor originari din Europa de Est.

În loc de concluzie:
Culturi relatante sau tradiţia bi-muzicalităţii

Istoria ultimelor două secole demonstrează clar rolul important al muzicienilor evrei, alături de cel al altor minorităţi culturale, în evoluţia muzicii instrumentale tradiţionale din Moldova şi Bucovina. Intensificarea contactelor directe între klezmerii evrei şi lăutarii comunităţii majoritare, mai cu seamă, începând cu mijlocul

[58] Wolff N. Kostakowsky, *op. cit.*, p. 8–84.

[59] Walter Z. Feldman, *Bulgărească/ Bulgarich/ Bulgar: The Transformation of a Klezmer Dance Genre*, în „Ethnomusicology", vol. 38, nr. 1, 1994, p. 1–35.

Pentru bibliografia temei vezi şi: I.V. Keldysh, *Muzykalnaia entsiklopedia*, tom 1, 2, Moskva, Sovietskii Kompozitor, 1973, 1974; Isaak Loberan, *Klezmermusik aus Moldawien und der Ukraine von XIX bis XXI Jahrhundert*, Volume I, Wien, 2005; Speranţa Rădulescu, (musical selection, liner notes), *Romanian, Ukrainian and Jewish music from Maramureş*, CD 006, Fundaţia Al. Tzigara-Samurcaş, România, 2002; C. Rusnac, *Ca la noi în sat*, Chişinău, *Literatura artistică*, 1981; Gerben Zaagsma, *The Klezmorim of Prague: About a Jewish Musicians' Guild*, în „East European Meetings in Ethnomusicology", 7th volume, 2000, p. 41–47.

https://biblioteca-digitala.ro

secolului al XIX-lea, a avut darul să producă în timp așa-numitul „efect al culturilor relatante". Schimburile firești dintre muzicienii cu experiență culturală și origine etnică diferită au favorizat circulația liberă a limbajelor și mesajelor, înlesnind astfel formarea unor *genuri sau specii muzicale de fuziune interculturală.* Acest proces s-a soldat cu apariția unor *forme tranzitorii, de metisaj cultural*, reprezentate de *creații muzicale hibride* în conținutul lor intonațional și morfo-ideatic. Fraternizarea liberă a culturilor pe tărâmul artei lăutărești a dat naștere unor producții cu identitate etnoculturală neunivocă, bivalentă, bicentrată, de regulă, ancorată în tezaurul intonațional al muzicilor relatante.

Astfel, repertoriul va evidenția treptat o categorie tot mai ponderabilă de creații cu identitate culturală ambiguă, fluctuantă, emergentă și, în fond, „bi-muzicală". Imanentă practicii lăutărești, *tradiția bi-muzicalității* se va impune ca factor important al evoluției artei instrumentale, contribuind la împrospătarea limbajului intonațional și la diversificarea stilului de execuție.

Speciile de melodii care circulă sub denumirea de *Șaier, Freilih* și *Husin* reprezintă un element edificator al tradiției bi-muzicalității în cultura basarabenilor și bucovinenilor. Muzica autohtonă le-a înglobat în propriul sistem de valori, învestindu-le cu sensuri, funcții și roluri particulare. În concepția localnicilor, speciile date comportă o semnificație dublă. Pe de o parte, ele sunt percepute ca o categorie identitară distinctă în peisajul muzicii autohtone, sens exprimat în conținutul unor titulaturi ca *Vivat evreiesc, Husun evreiesc* sau *Șaier evreiesc.* Pe de alta, ele conotează un sens general, tipologic, de regulă, referindu-se la ampla categorie a melodiilor de nuntă, cu apelative sugestive ca: *Freilih de nuntă, Husăr de pahar, Hus de masă* etc. Uneori, în anumite zone, întreg repertoriul muzical, inclusiv cel vocal de sorginte autohtonă, destinat interpretării la masa rituală de nuntă, apare desemnat prin termenul generic *De husn.* În calitate de melodii de dans, speciile de *Husăr, Șaier* și *Freilih* se asociază tipurilor coregrafice *de doi*, în special, *polca* și *bătuta de doi*.

Sub aspectul structurii melodice, se remarcă un amplu proces de întrepătrundere și îmbogățire reciprocă. O bună parte din melodii poartă pecetea hibridizării. Fraze disparate de cântec liric de masă și de melodii de dans (bătută, horă, sârbă) se asociază improvizatoric cu cele de *Șaier* sau *Freilih*, luând aspectul unor suite sau potpuriuri cu caracter dansant. Toate aceste fenomene reprezintă marca creativității muzicale în contextul dialogului intercultural, specific lumii moderne multicolore.

Abrevieri:

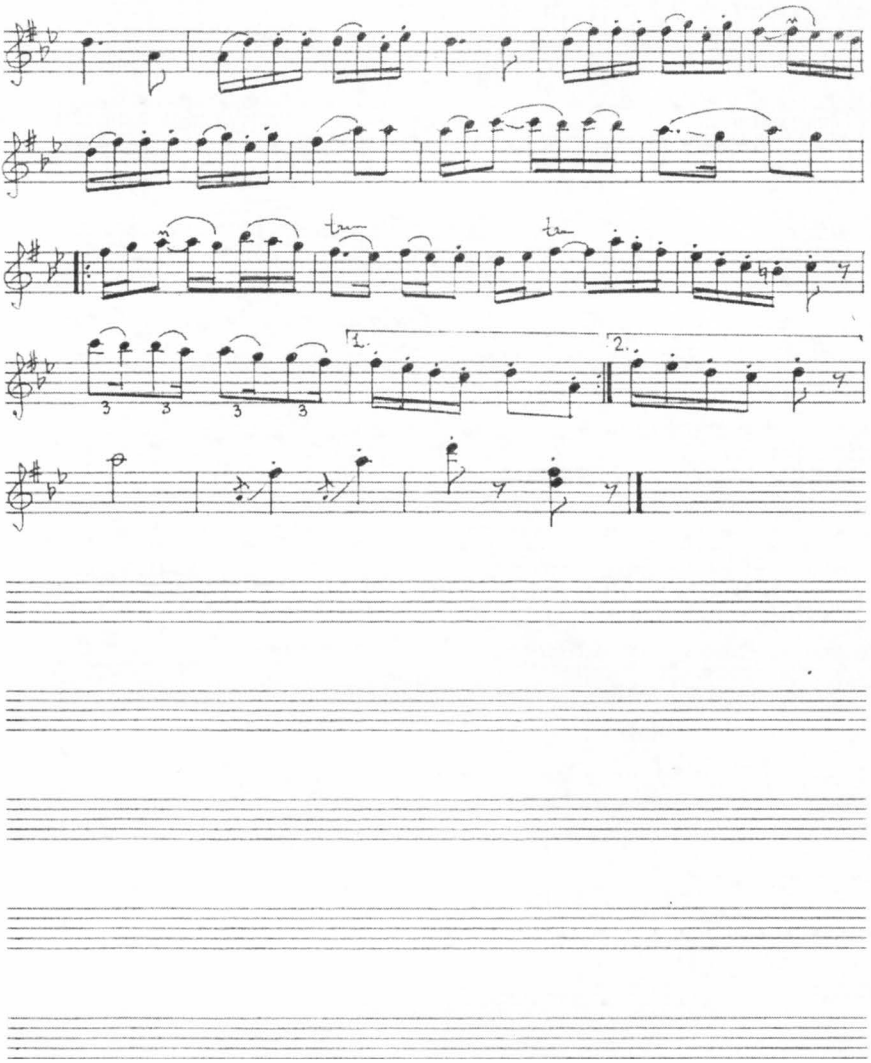
FA: *Fondul autorului.*
FAM: *Fondul Academiei de Muzică, Teatru și Arte Plastice din Chișinău.*

https://biblioteca-digitala.ro

ANEXE

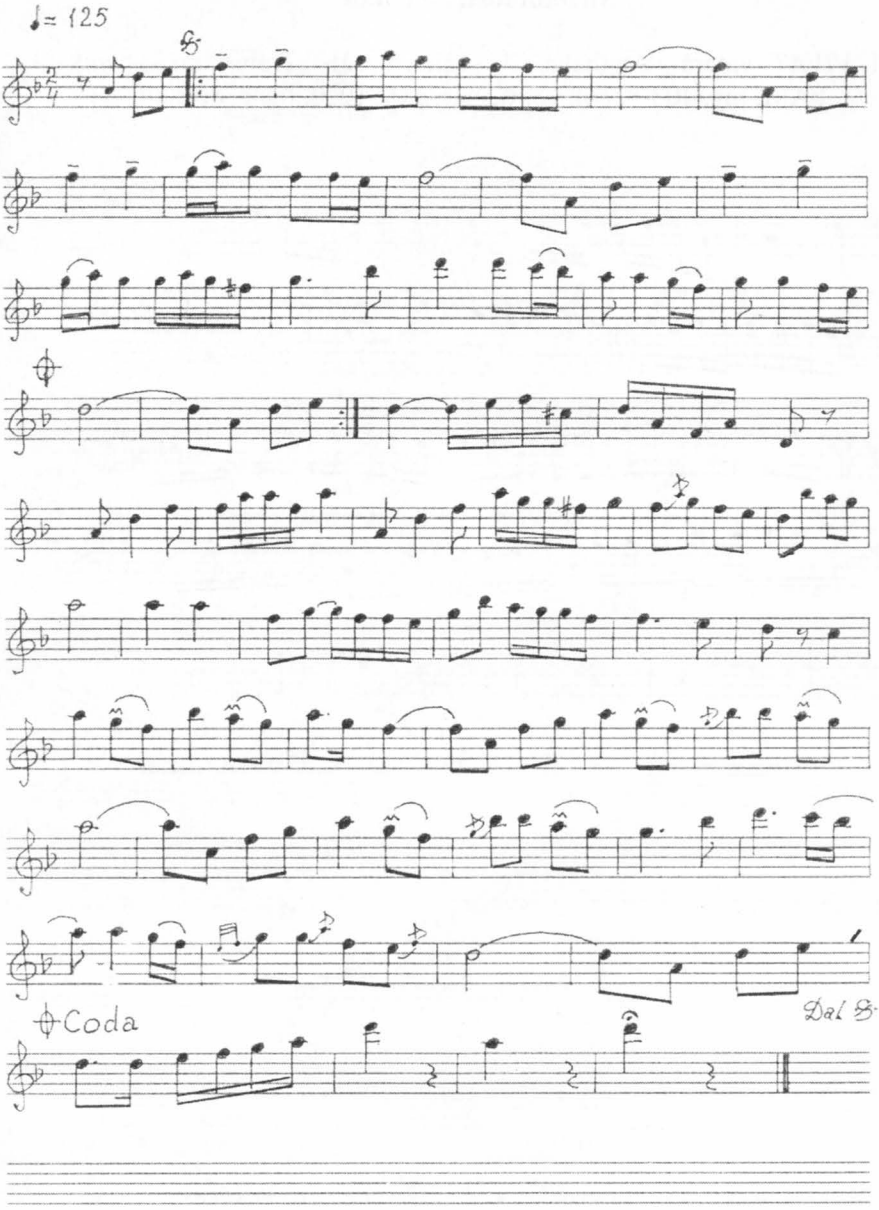
Melodii instrumentale

1. *VIVAT:* vioară – Angheluş Gheorghe, n. 1910, Trebisăuţi-Briceni; FAM, mg. 403-8, col. C. Rusnac, exp. 1970, trans. de autor



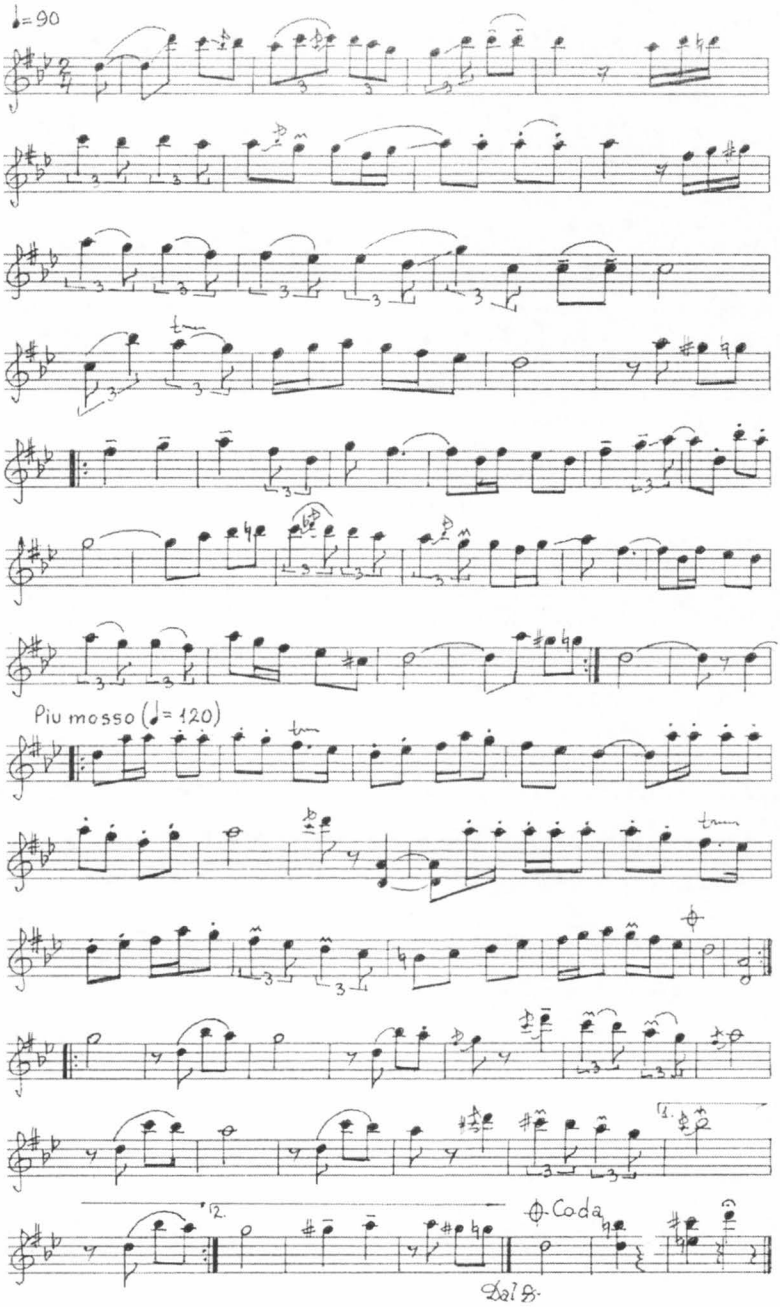
https://biblioteca-digitala.ro

2. *ŞAIER*: vioară – Bodolică Vasile, n.1902, Hânceşti;
FAM, mg. 5–6, exp. 1964



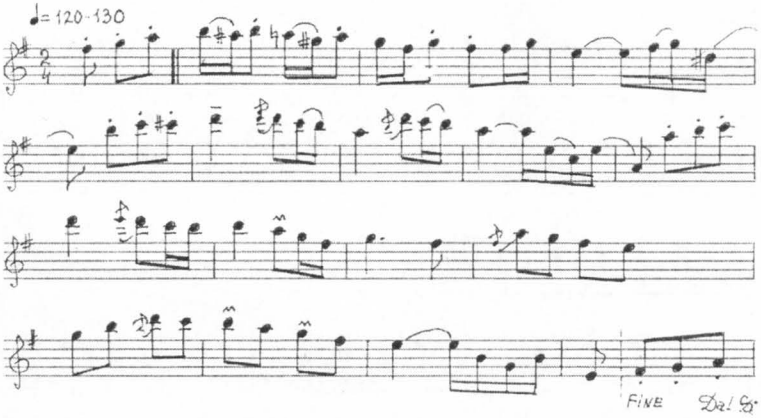
https://biblioteca-digitala.ro

3. *FREILIH*: vioară – Bogdaniuc Nicolae, n. 1924, Hlinița (Fundoaia), raionul Vijnița, reg. Cernăuți; FA, exp. 1989

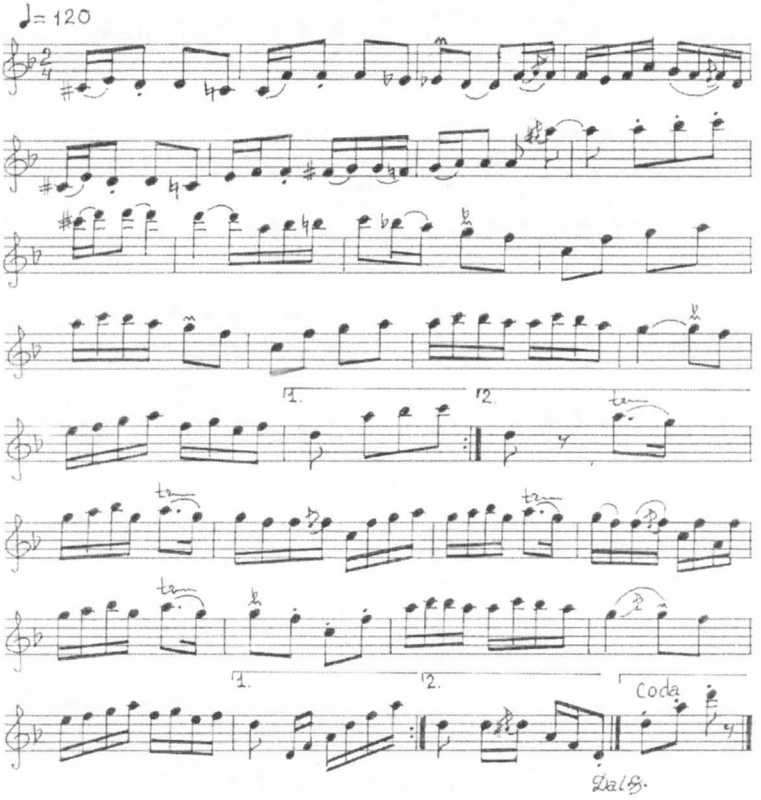


https://biblioteca-digitala.ro

4. *HUSIN:* acordeon – Lupan Adela, n. 1933, Bănceni-Herța, reg. Cernăuți; FA, mg. 6–2, exp. 1986

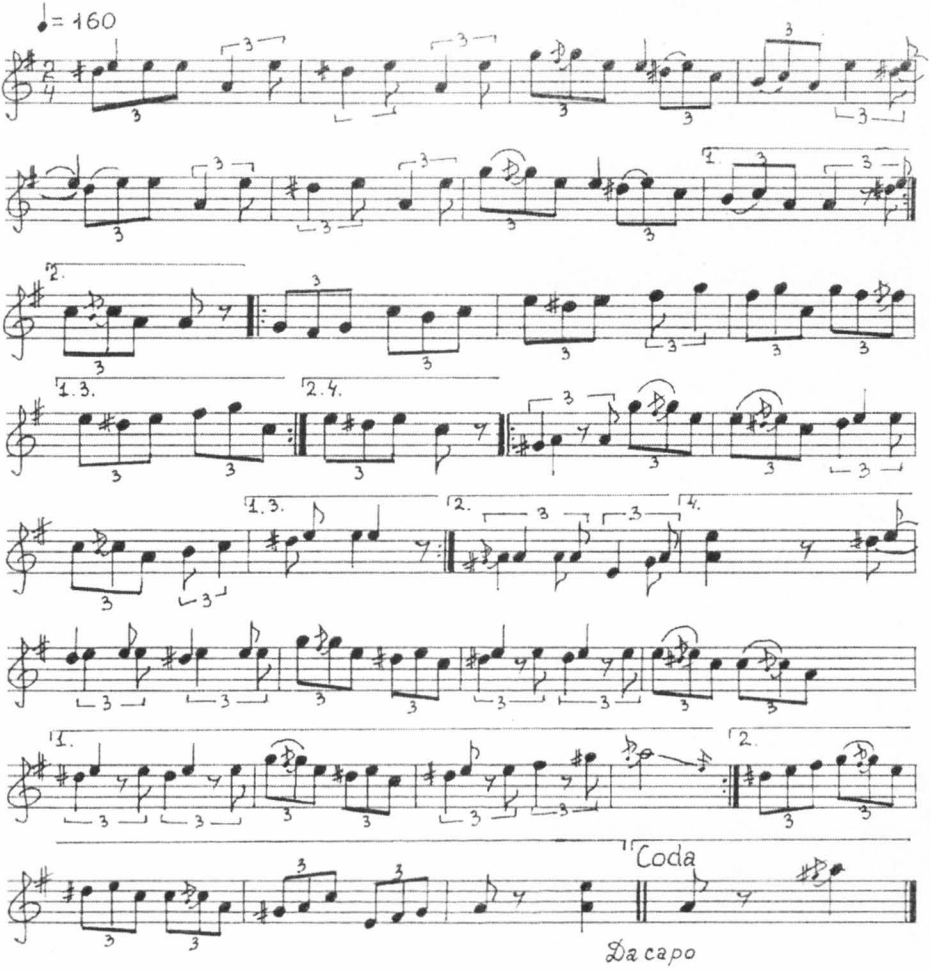


5. *HUSNU*: acordeon – Demenciuc Ilie, n. 1936, Horbova-Herța, reg. Cernăuți; FA, exp. 1988



https://biblioteca-digitala.ro

6. *HUSNU*: vioară – Chilaru Mihai, n.1930, Târnauca-Herța, reg. Cernăuți; FA, exp. 1986



https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ŞAPTE ANI ÎN ASIA (1913–1920). „EXPERIENŢELE ETNOGRAFICE" ORIENTALE ALE UNUI ŢĂRAN DIN CARPAŢI

LIVIU BORDAŞ

„Tradiţionalismului ţărănesc îi corespunde o curiozitate extraordinar de multilaterală, chiar pentru lucrările total străine de experienţa lui principiară. Neîncrederei faţă de orice e nou îi corespunde dorinţa de a afla taina acelei noutăţi spre a o supune: de unde, un spirit de observaţie şi de critică excepţional de ascuţit, întrecând adesea cu mult pe cele ale omului cult, deprins cu formulele luate de-a gata din cărţi"[1].

Această judecată exprimată de Vasile Pârvan în 1919, în lecţia de deschidere a cursurilor de istorie antică de la Universitatea din Cluj, ar putea părea sensibilităţilor de astăzi a fi produsul unor presupoziţii de factură naţionalistă sau tradiţionalistă. Ea era, totuşi, rezultatul observării directe a lumii ţărăneşti din care provenea savantul român. Desigur, nu trebuie conclus că trăsătura pe care o individualiza V. Pârvan se regăsea în fiecare reprezentat al acestei lumi. E greu de găsit o metodă, chiar şi printre cele mai moderne şi sofisticate tehnici din ştiinţele sociale, care să poată cuantifica dacă ea corespundea unei majorităţi sau unei minorităţi, dacă era o tendinţă dominantă a ţărănimii sau aparţinea unei categorii speciale a ei.

Există, fără îndoială, numeroase cazuri care justifică şi ilustrează afirmaţia lui Pârvan, începând chiar cu el însuşi. Cam în aceeaşi perioadă se întorcea în Transilvania un călător ale cărui experienţe în Asia aduceau o confirmare a împletirii tradiţionalismului ţărănesc cu deschiderea pentru alterităţi din cele mai exotice.

Călători români în Orientul Îndepărtat au existat încă din Evul Mediu, chiar dacă dovezile care s-au păstrat îi înscriu mai degrabă în registrul raritătii şi al accidentalului[2]. Relatări ale unor astfel de călătorii au fost şi mai rare, iar ele au început să apară într-o perioadă foarte târzie, când accesul la tipar devenise mai democratic. Tocmai în virtutea acestui fapt, cazul unui scriitor ţăran de la începutul secolului XX, care nu şi-a publicat niciodată impresiile călătoriei sale, merită întreaga atenţie a istoriografiei subiectului.

[1] Vasile Pârvan, *Datoria vieţii noastre*, în *Scrieri*, ediţie de Al. Zub, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 376–389 (381).

[2] Ne-am ocupat de acest subiect în articolul *Românii în istoria drumului spre Indii*, în „Convorbiri literare", Iaşi, nr. 1, ianuarie 2005, p. 102–109; nr. 2, februarie 2005, p. 97–105.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 223–241

https://biblioteca-digitala.ro

Mărturia principală a expediției militare în Asia la care a participat năsăudeanul Dumitru Nistor se păstrează în trei caiete manuscrise achiziționate la 31 ianuarie 1994, de către Biblioteca Județeană „Octavian Goga" din Cluj[3]. Primul dintre ele, intitulat *Ziuariul meu*, cuprinde jurnalul tânărului țăran plecat în armată. Celelalte două caiete strâng, între coperțile lor, poezii „combinate" de el însuşi sau culese de la tovarăşii de arme, sub titlul generic *Dorul alinat şi urâtul alungat cu Poesii, ediţiunea I.* (Al doilea volum e subintitulat *Tinereţa e floarea vieţii.*)

Cel mai mare dintre cei doi fii ai lui Nicolae Nistor a lui Mihăiță şi ai Firoanei Moldovan s-a născut la 10 octombrie 1893 în comuna Năsăud, „în ținutul frumos al Transilvaniei, unde şi paserile nu ştiu almintrelea să cânte decât Românește, printre a cărei munți curg izvoară cristaline, în a căror unde vine de departe soarele şi luna să să oglinde şi nu să dau duşi de pe acest ținut bogat şi binecuvântat de Tatăl sublim". În continuarea acestei descrieri, pline de mândrie, a ținutului său natal el adaugă: „Părinții mei sunt Români curați şi agricultori, aşa dară şi eu sunt tot acela, Român curat şi agricultor (econom) fiindcă aşchia nu sare departe de tăietor"[4].

Dumitru Nistor a absolvit doar şase clase la şcolile poporale: patru clase normale la şcoala greco-catolică şi alte două la şcoala de stat maghiară din comuna sa natală. Dotat însă cu multă inteligență şi curiozitate, orele de geografie l-au făcut să viseze la țări îndepărtate locuite de oameni diferiți, cu obiceiuri neobişnuite. Mai târziu, în urma neînțelegerilor cu tatăl său, se hotărăşte să plece de acasă şi să se înroleze în armată. Nimic special până acum. Însă, el cere să fie primit nu în miliția ardeleană, unde erau recrutați de obicei românii, ci în marina austro-ungară. Motivul era, aşa cum mărturiseşte, de a nu fi întru totul sub comandă maghiară, dar şi „ca să folosesc timpul serviciului cu experiență etnografice", „ca să fac călătorii prin țări străine, ca să mă conving despre acelea ce am învățat ca copil la şcoală în orele geografiei"[5].

Iată că, de această dată, aşchia a sărit mult mai departe de tăietor. Şi alte aşchii din aceeaşi generație a războiului visau la țărmurile îndepărtate ale Răsăritului. Vasile Al-George (1895–1960) – tatăl viitorului indianist –, năsăudean şi fiu de țărani şi el, va traduce o parte din *Mahābhārata*, dar destinul l-a purtat în altă direcție: în război a ajuns numai până în Basarabia, însă cu şcoala până la Conservatorul şi la Universitatea din Bucureşti.

Înrolat în decembrie 1912, Nistor se va întoarce acasă abia peste şapte ani. Aceşti ani, cu toată restriştea lor finală, i-au adus o rară experiență, poate cea mai

[3] Ms. 99, 100 şi 101. Conținutul lor a fost descris succint de un conservator al bibliotecii: Maria Maxa, *Manuscrisul jurnalului lui Dumitru Nistor, prizonier de război în Japonia. 1914–1919*, „Philobiblon", Cluj-Napoca, I, nr. 1, 1995, p. 174–178. A se vedea, de asemenea, prima noastră analiză a acestui caz: *De la Năsăud la Aonogahara. Călătoria unui țăran român în Orient (1913–1919)*, în „Limes", II, nr. 3–4, 1999, p. 211–228.

[4] *Dorul alinat şi urâtul alungat cu Poesii*, ediţiunea I, ff. 20–21.

[5] *Ibidem*, f. 6.

https://biblioteca-digitala.ro

importantă din viaţa sa. După o scurtă *Introducere*, datată din 1918, jurnalul propriu-zis începe cu plecarea de acasă, la 4 decembrie 1912, despărţirea de mama sa în gara Bistriţa şi călătoria cu trenul prin Cluj, Budapesta, Zagreb, până la Pola, în peninsula Istria, unde intră ca ajutor de tunar pe vaporul-şcoală „Adria". Terminând şcoala de marină, după o călătorie la Viena, e îmbarcat pe vasul „Împărăteasa Elisabeta" cu destinaţia Asia. Expediţia lui „Seine Majestät Schift Kaiserin Elisabeth" începe la 17 august 1913 şi se termină la 7 noiembrie 1914, odată cu căderea întregului echipaj în prizonierat. Următoarele secţiuni ale jurnalului se intitulează: *Călătoria mea prin Asia întreagă* (ff. 26^{v}–58^{r}), *Războiul European sau mai bine zis Universal* (ff. 58^{v}–60^{r}), *Lupta de la Kiantschou* (ff. 60^{r}–78^{r}) şi *Traiul meu în prinsoare* (ff. 78^{r} ş.u.).

Călătoria mea prin Asia întreagă cuprinde mai multe subcapitole care narează escalele făcute de „Kaiserin Elisabeth" în diverse porturi (în ortografia autorului): Port-Said, Aden, Colombo, Singapore, Hong-Kong, Chefo, Cing-van-tan, din nou Chefo, Nagasaki, Shang-hai, Fut-Chean, din nou Hong-Kong, Omaj, din nou Nagasaki, Beppu Bungo, Mitshugahama, Itsukushima, Kobe, Jokohama, Jokaichi, Toba, Kagoshima, din nou Shang-hai, Cing-van-tan, Chefo şi colonia germană Tsing-tau. În sfârşit, la Kiantschou are loc bătălia care îi va duce pe marinarii Imperiului Habsburgic „în prinsoare" la Himeji, iar apoi la Aonogahara. Mai mult spaţiu şi o atenţie specială sunt acordate traversării Mării Arabiei şi celor două escale în „India anterioară" (Colombo) şi „India posterioară" (Singapore)[6].

Tradiţia impresiilor de călătorie ale românilor în India şi Ceylon nu era nici prea veche, nici prea bogată. Existau doar modeste pagini ale tururilor întreprinse de George Moceanu (1886), C.A. Eberle (1895–1896), Basil Assan (1898), Otilia Cosmuţa (1901), Grigore Sturdza (1907) şi Ernest Istrati (1912) – în general, literatură de escală. Ele nu erau nici prea cunoscute, nici nu ajunseseră a fi înseriate cu adevărat într-o *tradiţie*. Primul dintre aceşti călători, şi el fiu de ţărani ardeleni, îşi justifică dorinţa de a călători peste nouă mări şi nouă ţări într-un fel foarte apropiat de Dumitru Nistor[7]. Totuşi, e foarte probabil că el nu avea nicio cunoştinţă despre scrierile predecesorilor săi pe drumurile Indiei. Nu în această începientă şi firavă *tradiţie* trebuie căutată vreo ascendenţă a jurnalului său.

Tânărul năsăudean se înscrie mai degrabă în succesiunea lui *Sevah Thalasinu* (Sindbad Marinarul) din *Halima* (*1001 de nopţi*), una dintre lecturile predilecte ale

[6] V. capitolele *De la Aden până la Colombo* şi *De la Colombo până la Aden*, ff. 35^{v}–41^{r}, editate în *Anexă*.

[7] „Primul motiv care m-a hotărât să călătoresc atâta este un sentiment puternic de curiositate care m-a stăpânit încă din cea mai fragedă vârstă. Copil de ţăran, de când am început a pricepe oarecum rostul lucrurilor şi fiinţelor din jurul meu, mă uitam adesea în vârful dealului şi voiam cu orice chip să mă sui acolo. Mama, nedomerită de neastâmpărul meu, mă întreba: «De ce?», iar eu răspundeam: «Vreau să văd mai departe, mamă, vreau să văd ce e dincolo de deal». Farmecul necunoscutului m-a atras, m-a ispitit întotd'auna şi, mai târziu, când am ajuns la maturitate, n-am mai putut rezista acelei forţe hypnotice care mă'ndruma spre plaiuri depărtate şi am plecat, cum se zice, peste nouă mări şi nouă ţări" – cf. *Precuvântare*, în George Moceanu, *Călătoriele mele prin Europa, Asia, Africa şi America*, ediţia a III-a, , Bucuresci, Tip. Modernă, 1899, p. 5–6.

https://biblioteca-digitala.ro

mediilor rurale româneşti. Oraşele orientale, oamenii, obiceiurile şi viaţa lor sunt descrise în jurnalul său cu toată spontaneitatea naivă a povestitorilor populari[8]. El acordă o atenţie particulară indienilor, pe care i-a văzut în cele patru zile ale popasului la Colombo şi în cele două petrecute la Singapore. Impresiile sale, lipsite de pretenţii, dar şi de prejudecăţi, sunt un preţios izvor pentru studiul imaginii Orientului Îndepărtat în mentalul românilor ardeleni de la începutul secolului trecut. În acelaşi timp, ca în cazul oricărei alterităţi, Orientul îndeplineşte funcţia unei oglinzi – una mai puţin obişnuită –, în care se (re)construieşte imaginea de sine.

Dintre toate lucrurile care se ofereau ochiului avid de experienţe etnografice, cele care stârnesc mai mult curiozitatea ţăranului nostru sunt: pe de o parte, clima tropicală, palmierii şi flora luxuriantă, fructele exotice, elefanţii, clădirile coloniale şi diversitatea mărfurilor, iar pe de alta, culoarea, portul şi podoabele indienilor, colibele lor, luntrile pescarilor săraci, ţăranii indieni şi carul lor tras de boi. Faţă de cele dintâi, călătorii au reacţionat cam în acelaşi fel, începând cu profesorul Moceanu pentru care Ceylon era o „admirabilă grădină de banane, cocos, şofran, cuişoare, palmieri şi foarte multe ce ne plăcu"[9]. Celelalte au fost în general receptate în aceeaşi notă exotic-colonială sau ignorate cu oarecare stânjeneală atunci când puneau colonialismul sub acuzaţie.

Lucrurile noi – „ce în vieaţă până atunci nu văzuserem" – care îl uimesc pe Nistor în mod special sunt conducătorii de *rikşa* şi cerşetorii din portul Singapore. „Căruţele cu două roate subţiri, originare din Japonia şi numite *inriktcha*"– cum scria Basil Assan – au fost întotdeauna nominalizate ca una dintre curiozităţile oraşelor din Orientul Îndepărtat. Ele puteau amuza sau, dimpotrivă, enerva, aşa cum s-a întâmplat cu Otilia Cosmuţa, căreia i s-au părut o barbarie nemaivăzută[10]. Ernest Istrati, care călătoreşte timp de o lună prin India, precum un englez ghidat de agenţia Thomas Cook, foloseşte aproape exclusiv trăsura; o singură dată se urcă

[8] În 1875 Odobescu publica un basm în care e vorba de un fost marinar român. Acesta „ştie să spună şi să descrie o mulţime de lucruri pe care însuşi le-a văzut şi le-a învăţat în numeroasele sale călătorii: căci, fiind de părinţi din Galaţi, el de tânăr s-a înrolat ca matroz pe o corabie englezească şi, cutreierând toate ţările şi toate mările lumii, s-a ales până în sfârşit cu multă minte, sănătate, avere şi voie bună". Povestea lui începe astfel: „Pe când eram matroz, lucrând şi câştigându-mi pânea pe o corabie englezească, se întâmpla adesea ca să călătorim pentru negoţul nostru până prin ţări foarte depărtate..." cf. *Tigrul păcălit*, în A.I. Odobescu, *Scrieri literare şi istorice*, vol. III, Bucuresci, Editura Librăriei Socec, 1887, p. 241–248, 250.

[9] George Moceanu, *op. cit.*, p. 49.

[10] Basil Assan, *Călătorie împrejurul pământului*, în „Buletinul Societăţii Geografice Române", Bucureşti, XX, trim. II şi III, 1899, p. 119–169; reeditat în *Călătorii extraordinare*, ediţie de Al. Marinescu, Bucureşti, CD Press, 2001, p. 143–171 (150). Otilia Cosmuţa, *Ceylon*, în „Uj Idök", Budapest, XI, nr. 13, 26 martie 1905, p. 296–299. Preţul unei *rikşa* era în 1913 acelaşi ca în 1898, pe vremea lui Assan. Despre *rikşa* din Colombo, cf. şi C.A. Eberle, *Întâmplări de vânat şi de voiagiu în Sumatra ostică*, Bucuresci, Socec, 1897, p. 18; N.M. Condiescu, *Peste mări şi ţări. Impresiuni din călătoria în jurul pământului*, vol. II. *Indiile*, Fundaţia Culturală „Principele Carol", Bucureşti, 1923, p. 36–37; C. Găvănescul, *Ocolul Pământului în şapte luni şi o zi. Călătorie făcută cu A.S.R. Principele Carol, moştenitorul tronului*, vol. II. *India*, Timişoara, Cartea Românească, [1925], p. 11, 15, 80, 86.

https://biblioteca-digitala.ro

în rikşa, de nevoie, dar nici atunci nu-i spune pe nume, ci o consideră „trăsurică"[11]. Neavând nicio veleitate culeasă din *lumea bună* pe care o frecventau cei doi compatrioţi ai săi, lui Nistor îi place de la bun început acest nou mijloc de locomoţie, în care „foarte frumos şi odihnit şede omul". La câteva luni după el, în februarie 1914, olteanul Ioan Hanciu priveşte „ricica" cu aceeaşi simpatie, considerând-o uşoară şi foarte elegantă. Ele sunt „nişte gabriolete înguste numai pentru o persoană. Între hulube intră un negru fără nicio curea, ci numai cu mâinile o trage şi goneşte tot în fugă"[12].

Urcat într-o „rickshaw", etnograful de ocazie vizitează grădina arborilor de scorţişoară, muzeul de antichităţi, vechile pagode – unde rămâne fascinat de obiectele din metale preţioase ori pietre scumpe – şi un parc cu fântâni ţâşnitoare şi peşti multicolori. „Sângur nu ştieam la ce să privesc, scrie el. Pare că îmi prinsesă picioarele rădăcină că nu mă putui mişca din acel loc văzând atâtea scumpi". Cu un secol în urmă, un boier călător prin Occidentul habsburgic, Dinicu Golescu, se uimea cu egală naivitate în faţa lucrurilor pe care nu le mai văzuse. Ele intrau în aceleaşi categorii cu cele admirate de Dumitru Nistor: catedrale, palate, muzee cu diverse exponate, parcuri, fântâni tâşnitoare (havuz cu şadârvan), alei, statui, trăsuri de piaţă etc.

După 15 ani, în decembrie 1928, aceleaşi locuri din Colombo vor fi vizitate de Mircea Eliade, ele fiind de fapt obişnuite atracţii turistice, puncte obligatorii din itinerariul oricărui trecător fără timp: Victoria Park (parcul arborilor de scorţişoară), muzeul, cea mai nouă pagodă buddhistă, cartierele mărginaşe ale indigenilor[13]. Într-o scrisoare către mama sa, M. Eliade rezumă primele impresii despre lumea indiană, aşa cum o văzuse în Colombo, în două fraze izbitor de asemănătoare cu cele ale ţăranului năsăudean: „am ajuns cu bine în Ceylon, care e cea mai frumoasă insulă de pe lume, «perla Orientului», unde totul miroase a flori de scorţişoară, unde oamenii merg în cărucioare trase de indigeni (se numesc *rickşe*), unde banana costă patruzeci de bani, unde soarele e ca la noi primăvara ... Am vizitat oraşul, templele budiste, grădinile şi împrejurimile"[14].

Cina englezească luată la Grand Hôtel Oriental e descrisă în amănunt de marinarul care, pe vapor, a trebuit să se mulţumească doar cu carne de cămilă. La începutul secolului, hotelul nu plăcuse deloc compatrioatei sale Otilia Cosmuţa: îl găsea aglomerat ca un furnicar şi lipsit de poezie, aşa încât nu a băut decât o şampanie cu gheaţă. A preferat hotelul Galle-Face, la fel ca Basil Assan înaintea ei

[11] Ernest Istrati, *Călătoria unui român în India*, vol. I–II. Bucureşti, Editura Ziarului „Universul", 1915, p. 96. La fel de rar sunt menţionate *tonga* şi *gadi* (p. 94, 175, 178–179).

[12] Ioan Hanciu, *Povestiri adevărate din voiajele mele prin Indii şi Insula Ceylon, supranumită Raiul pământesc*, ediţia a II-a, Rm. Vâlcea, Tip. „M. Basarab", [1916], p. 42–43.

[13] *Cu rikşa în Colombo*, în „Cuvântul", Bucureşti, V, nr. 1349, 23 ianuarie 1929, p. 1–2; editat în, Mircea Eliade, *India. Biblioteca Maharajahului. Şantier*, Bucureşti, [Editura] Humanitas, 2003, p. 200–203.

[14] Scrisoare din 13 decembrie 1928, în Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondenţă*, vol. I, ediţie de M. Handoca, Bucureşti, [Editura] Humanitas, 1999, p. 247–249 (247).

https://biblioteca-digitala.ro

sau ca suita prinţului Carol II, mai târziu. În schimb, Ioan Hanciu va trage acolo şi va lăsa o scurtă descriere a atmosferei: „era numai pentru serviciul saloanelor din birt şi cafenea peste o sută [de chelneri]. Toţi sunt desculţi şi cei mai mulţi poartă părul strâns la spate şi pus pe cap un piepten mare (semiluna). Din când în când se scarpină în cap (semne galante a mări pofta la masă)"[15].

Stând patru zile în Colombo, dintre care se pare că numai duminica a părăsit vasul, în concediu, Nistor a avut mai mult timp să-şi scrie impresiile şi poate chiar să citească. Acest simplu ţăran cu numai şase clase dovedeşte o neobişnuită curiozitate şi simpatie pentru indieni, despre care încearcă să afle mai multe lucruri decât putea vedea într-o scurtă vizită. Detaliile despre obiceiurile lor nu puteau proveni decât dintr-o sursă indirectă, scrisă sau orală. El este însă selectiv cu ceea ce notează în jurnal: „Dacă aş voi eu să scriu toate câte mi s-au dat de cap şi am văzut în călătoria mea atunci aşi putea umple trei cărţi ca aceasta, dară eu nu voiesc a le scrie pe toate"[16].

În general, marinarul român e uimit de bogăţiile exotice, dar şi de contrastul lor cu sărăcia şi exploatarea colonială. Când atinge această coardă, jurnalul ia tonul unei scrisori către cei rămaşi acasă. Probabil, multe dintre paginile sale au ajuns în Transilvania înaintea autorului lor.

Dacă pentru Assan indienii erau arămii, iar pentru Cosmuţa negri, ochiul lui Nistor distinge şi combină ambele nuanţe[17]. Observaţia că locuiesc „afară din oraş" îi înscrie în aceeaşi ruralitate din care provenea şi observatorul. Casele lor sunt însă nişte colibe, bivolii sunt şi ei mai mici, carele au numai două roţi, mesele şi paturile lipsesc, căci indienii preferă să stea pe pământ. Ca şi fizicul indienilor, şi civilizaţia lor rurală este circumscrisă de miniatural şi incompletitudine. Peste decenii, când în India nu se mai ajungea pe apă, ci prin aer, iar strada nu mai era parcursă cu *rikşa*, ci cu taxiul, privirea sofisticată a unui alt năsăudean va pune lucrurile într-o lumină diferită. Pentru Sergiu Al-George, statura scundă a vacilor indiene exprima mai degrabă un supliment de graţie, în timp ce carul indian cu două roţi – neschimbat din vremea civilizaţiei Văii Indusului – era un simbol al puterii tradiţiei[18].

Lui Dumitru Nistor i se pare că însăşi masculinitatea indianului tinde, prin transgresiune, să devină carenţială, căci „în India peste tot bărbaţii sevârşesc lucrurile muiereşti". Dacă pentru Ernest Istrati (1912), N.M. Condeescu şi C-tin Găvănescul (1920) sau Bucura Dumbravă (1925), transgresivitatea sexuală a indienilor era indicată de părul lung şi pieptănătura feminină, pentru Sergiu Al-George (1972), mai degrabă costumul tradiţional era cel responsabil de estomparea virilităţii.

[15] Ioan Hanciu, *op. cit.*, p. 26.

[16] *Ziuariul meu, Introducere*, f. 5.

[17] Câţiva ani mai târziu, colonelul Condiescu va folosi un termen furnizat de experienţa cromatică autohtonă: „tuciurii" – cf. N.M. Condiescu, *op. cit.*, p. 196.

[18] Sergiu Al-George, *Note indiene* [1972], în „Manuscriptum", Bucureşti, XXI, nr. 3–4, 1990, p. 215–219 (217).

https://biblioteca-digitala.ro

Raportul dintre sexe îi dă lui Nistor ocazia să se oprească asupra statutului subordonat al femeii, pentru care este plin de simpatie. Dar nu în virtutea frumuseţii sau feminităţii ei, ca în vechiul canon orientalist al călătorilor apuseni. Dimpotrivă, podoabele ei faciale o fac de-a dreptul respingătoare pentru bunul ţăran, căruia îi apare nici mai mult nici mai puţin decât ca „ursul cu veriga în nas". Votul pe care îl câştigă femeia e îndreptat împotriva „teologiei" masculine căreia îi este victimă: în virtutea acesteia, ea e blestemată de Dumnezeu, lipsită de un suflet şi arhi-inamic al bărbatului; de aceea este, încă de la naştere, subiect al infanticidului, pe care Nistor îl consideră una dintre „prostiile" religiei indiene.

Religia nici nu îi atrage prea mult atenţia în acest moment. În pagode intră ca în muzee, doar pentru a admira obiectele preţioase[19]. El insistă de câteva ori asupra puternicului ataşamentul al indienilor pentru tradiţiile strămoşeşti, dar nu se osteneşte să le cunoască pe cele religioase. Nici nu e clar dacă înţelesese distincţia dintre buddhism şi hinduism, căci imediat după ce observă că majoritatea singalezilor sunt buddhişti, adaugă că „şi ei au sfânta treime: Brahma, Siva şi Visnu"[20]. În rest, religia lor e superstiţioasă, plină de „farmece şi basgoane", precum cele care sacralizează şerpii din jurul casei.

Interesul său se îndreaptă cu precădere către datinile legate de evenimentele importante ale vieţii: căsătoria, naşterea, moartea. Aceleaşi datini l-au atras cu un secol mai devreme şi pe dascălul braşovean Nicola Nicolau, care le-a acordat un amplu spaţiu în *Geografia* sa[21]. Dintre obiceiurile descrise de Nistor – ceremoniile de logodnă, căsătoria copiilor, voalarea soţiei, autoritatea soacrei, ostracizarea lăuzei, „botezul", poligamia, incinerarea morţilor, arderea văduvelor, pruncuciderea –, o bună parte au constituit ţinta criticilor misionarilor creştini şi ale administratorilor coloniali. Lucru de care ia şi el notă: „Englezii foarte mult să trudesc să oprească aceste datini rele a lor, însă foarte greu le reuşeşte pentru că indienii foarte să lipesc de legea lor". Dar, în acelaşi timp, ţăranul transilvan observă că, pe această scenă, englezii nu sunt în exclusivitate personajul pozitiv, iar indienii nu deţin monopolul crimei: „Mare noroc mai are Anglia cu această colonie. Din fructul Indiei trăeşte tot poporul «Britaniei mari». S-au întâmplat de vreo câteva ori, căci cărând englezii cu vapoarele mai tot productul din India, au cauzat foamete între poporul Indian, lucru ce nu să ţine de omenie".

Încă o dată, curiozitatea ţărănească se împletea cu simpatia umanitară pentru o alteritate aproape radicală. Iată, pentru contrast, cazul unui alt ţăran transilvan,

[19] Ernest Istrati consideră în mod explicit un templu (jainist) ca „un fel de muzeu" – cf. *op. cit.*, p. 89.

[20] *Ziuariul meu. De la Aden până la Colombo*, f. 38v, editat în *Anexă*. Un călător anterior, scriitorul Eugen Boureanul – care străbătuse India în 1910, dar şi-a publicat impresiile mult mai târziu –, afirma că „Isusul creştin şi-a copiat trinitatea tatălui său ceresc" după cea indiană – cf. E. Boureanul, *De la Thule la Taprobana*, 1969, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, p. 176.

[21] Vezi capitolele *Obiceaiurile de căsătorie ale indiianilor* şi *Ţeremoniile îngropăciunilor*, în Nicola Nicolau, *Gheografia sau scrierea pământului*, vol. I. Buda, Crăiasca Tipografie a Universitatei Ungariei, 1814, p. 186–187.

https://biblioteca-digitala.ro

ajuns prin întâmplarea soartei în India. În fragmentele jurnalului său indian publicate în *Şantier*, Eliade amintea de un diplomat francez din Calcutta care, în jurul anului 1930, plecând spre India după doi ani petrecuţi în România, luase cu sine şi pe servitorul său din Bucureşti: „un băiat din Banat care nu ştia o boabă franţuzească şi cu atât mai puţin englezeşte. Nu ştiu prin ce miracol a izbutit copilandrul ăsta să se descurce în Calcutta. Ştiu totuşi că André îl trimitea să cumpere bilete la anumite cinematografe, şi nu greşea niciodată. Făcea de asemenea o serie de comisioane prin oraş sau chiar prin cartierele indigene, fără să se încurce. La rândul lui avea un *boy*, un băiat din Orissa, care nu ştia decât hindusthani, şi cu care iarăşi se înţelegea foarte bine. L-am găsit odată stând la masă şi aşteptând să fie servit de *boy*. Nu părea deloc uluit de subita lui ascensiune socială. Nu părea de asemenea uluit de miracolul indian din jurul lui. Avea o faţă ca de piatră. Avea câteva mii de ani de experienţă a miracolului în urma sa"[22].

Alături de indiferenţă, o altă formă de opacitate faţă de lumea indiană era receptarea ei negativă în categoriile exclusive ale mizeriei, sărăciei, „înapoierii", opuse celor prin care era caracterizat Occidentul. O familie ardeleană din satul Nadeş (lângă Tg. Mureş), care a vizitat Sudul Asiei în anii '60, nu putea decât să contrasteze mizeria oraşelor indiene cu curăţenia celor din Statele Unite[23]. Spre deosebire, Dumitru Nistor observă că singalezii „destul de curat ţin în jurul locuinţălor". De asemenea, în Singapore, doar cartierele chinez şi malaez sunt „foarte puturoasă", în timp ce cartierul indian stă alături de cel european în curăţenie.

Cel de-al doilea „lucru de mirare" pentru Nistor, erau indienii din portul Singapore care plonjau în apă pentru a pescui mărunţişul aruncat de pasageri, o formă de cerşetorie larg răspândită în porturile din mările calde, chiar şi în Marea Roşie sau în Mediterană. În 1886, George Moceanu admira la Aden copiii arabi renumiţi pentru acest sport şi chiar le publică fotografia în memoriile sale, lucru repetat peste două decenii de Grigore Sturdza, cu copiii singalezi[24]. Basil Assan, Panait Istrati şi C-tin Găvănescul relatează scene identice petrecute în porturile Suez (1898), Napoli (1907) şi Massaua (1920)[25]. Ele vor fi observate şi de Eliade în micul port Talaimannar din nordul insulei Ceylon şi în Danushkodi,

[22] Mircea Eliade, *India. Biblioteca Maharajahului. Şantier, ed. cit.*, p. 405.

[23] Cf. Ştefan Baciu, *Un braşovean în arhipelagul Sandwich-Hawaii*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1994, p. 3–4.

[24] George Moceanu, *Memoriile mele asupra istorii gimnasticei în România şi asupra călătorielor mele în întreaga lume. 1863–1895*, Bucuresci, Tip. Modernă, 1895, p. 74–75 (în ediţia a III-a, p. 44–45). Grégoire Sturdza, *En Birmanie. Souvenirs de chasse et de voyage*, Paris, Librairie Plon, 1909, p. 19–20.

[25] Basil Assan, *op. cit.*, p. 147–148; Panait Istrati, *Mes départs. Pages autobiographiques*, douzième édition, Paris, Librairie Gallimard, 1938, p. 202; C. Găvănescul, *op. cit.*, vol. I, [1924], p. 365, 372 (în vol. IV, [1926], p. 116–117, 143–144, descrierea performanţei plonjorilor din Singapore).

https://biblioteca-digitala.ro

corespondentul său de cealaltă parte, în India[26]. Modul riscant şi umilitor în care aceşti oameni sărmani îşi câştigau existenţa îi provoacă ţăranului nostru câteva reflecţii amare, dar şi un gând de uşurare că, prin comparaţie, compatrioţii lui de pe Valea Someşului o duceau ceva mai bine: „cine n-au umblat prin lume nu ştie că sunt oameni şi mai năcăjiţi cu zece părţi ca dânşii [...] oamenii de pe la noi, să umble prin Asia, ar fi mulţămiţi cu soartea lor şi nu s-ar mai căi pururea că suntem năcăjiţi".

Prins de război în Marea Chinei, „Kaiserin Elisabeth" e angajat în câteva bătălii navale cu trei crucişătoare – francez, italian şi englez – pe care le scufundă. După aproape cincisprezece luni prin mările Asiei, echipajul pierde lupta terestră de la Kiantschou, e luat prizonier de japonezi şi transportat în arhipelagul nipon. Timp de zece luni, a fost ţinut închis în Mănăstirea buddhistă Keifukuji din Himeji. Apoi a fost mutat într-un lagăr, construit special pentru prizonierii germani şi austrieci, la Aonogahara, lângă Harima, nu departe de Kobe şi la numai trei ore distanţă cu trenul de templul din Himeji.

Tânărul Dumitru se arată surprinzător de simpatetic (după mărturia lui, singurul din cei 136 de prizonieri) cu călugării buddhişti din templul Keifukuji. El doarme lângă altar şi învaţă să intoneze imnurile buddhiste, pe care le găseşte asemănătoare cântărilor din Biserica ortodoxă[27]. „Luni, în 20 Sept[embre], pe la 6 oare dimineaţa, ne-au transportat din Himeji în satul Aonogahara. Părăsirea bisericei au fost foarte frumoasă, şi anume: în poarta bisericei au stat şasă preoţi budhişti îmbrăcaţi în hainele de slujbă şi, trecând noi pe dinaintea lor, pre care cum ne-au cunoscut, ne-au salutat pe nume. Pre mine toţi m-au cunoscut, pentru că eu am învăţat de la ei a cânta cântări bisericeşti, însă numai glasul cântărilor, vorbele nu, fiind foarte grele. De multe ori cântam prin curte înaintea ferestrilor lor bisericeşte, eară ei mă chemau la fereastră şi îmi dădea[u] fructe: mere, pere, persece, banane, ananas etc. Eu în biserică am durmit cheară lângă păretele unde era altarul lor şi, de câte ori făcea[u] slujbă, eu auzeam şi cântam după ei. Ei fac slujba des demineaţă, cam de la 3 oare până la 5 oare. Multe cântări de a lor aseamănă melodiea cu ale noastre cântări bisericeşti [28].

Asemănarea unora dintre practicile buddhiste cu cele creştine are o veche tradiţie printre călătorii europeni, dar ea este constant redescoperită de oameni care nu cunoşteau opiniile predecesorilor lor. În 1920, la templul din Gaya, generalul Găvănescul va observa că lumânările, odăjdiile preoţilor, ba chiar şi „patrafirul

[26] Mircea Eliade, *Prin jungla singaleză* (29 octombrie 1932) şi *Templele din sudul Indiei* (5 august 1933), în idem, *50 de conferinţe radiofonice. 1932–1938*, Bucureşti, [Editura] Humanitas, 2001, p. 53–58, 85–89 (58, 85). Cf. şi *India. Biblioteca Maharajahului. Şantier*, *ed. cit.*, p. 20. Astfel de „plonjori" se ofereau să-şi facă numărul, pentru „bakşiş", şi în râuri sau chiar în bălţi ori puţuri, cum i s-a întâmplat prinţului Carol II la Fatehpur Sikri – cf. C. Găvănescul, *op. cit.*, vol. II, [1925], p. 174.

[27] În timpul şcolii de marină de la Pola se făcuse cunoscut ca un foarte bun tenor în corul militar.

[28] *Ziuariul meu, Traiul meu în prinsoare*, f. 79v.

https://biblioteca-digitala.ro

sunt la fel cu cele ortodoxe, astfel încât, scrie el, „Parcă îmi vine să mă şi închin ca în biserica noastră"[29].

În aceeaşi mănăstire buddhistă din Keifukuji se aflau mai mulţi prizonieri români, de la care nu ne-au rămas decât numele[30]. Ei au fost ţinuţi în lagăr până către sfârşitul anului 1919 sau, mai probabil, începutul lui 1920. Ultima însemnare din jurnal datează din ianuarie 1918, însă pe coperta interioară a primului caiet de poezii e menţionat „finită 25 septembrie 1919", iar pe pagina de titlu „combinate ca prinsoner de război în Himeji şi Aonogahara Japania (1914–1920)"[31]. Despre întoarcerea acasă a prizonierilor, modul în care s-a petrecut ea şi itinerariul parcurs nu ştim încă nimic. Circumstanţele ei vor putea fi lămurite de cercetări în arhivele Marelui Stat Major Român sau în cele diplomatice legate de sfârşitul războiului.

De asemenea, cercetări în arhivele din Viena, Trieste şi Pola vor putea aduce la lumină şi alte cazuri de români transilvăneni, bănăţeni sau bucovineni care au fost recrutaţi în marina imperială şi au ajuns în porturi din Asia. Ştim, de pildă, că la sfârşitul lunii ianuarie 1902, vasul de război austro-ungar „Aspern" a făcut o vizită în portul Calcutta. Alţi români ardeleni combatanţi în Primul Război Mondial au fost prinşi de ruşi şi transportaţi în părţile orientale ale imperiului (Siberia, Vladivostok etc.), unde au fost capturaţi de chinezi. După război, un tren întreg de prizonieri a străbătut Asia, din China până în România. Unul dintre aceştia, sălăjeanul Dumitru Ţăudan, a lăsat, asemenea colegului său năsăudean, un caiet de doine şi cântece de război scrise şi auzite de el în anii petrecuţi pe front[32]. Prizonierii din Siberia au fost repatriaţi de o comisie specială română, prin Vladivostok şi Oceanul Indian. Două vapoare englezeşti pline cu soldaţi ardeleni s-au întâlnit, în iunie 1920, în preajma Hong Kong-ului, cu vasul pe care călătorea prinţul Carol II în periplul său în jurul lumii[33].

Şi în arhivele coloniale se pot găsi documente despre soarta militarilor români ajunşi în Asia. Iată, de exemplu, câteva cazuri din arhivele britanice din

[29] C. Găvănescul, *op. cit.*, vol. III, [1925], p. 180. În schimb, colegul său, Condiescu se opreşte, cu aceeaşi ocazie, asupra asemănărilor – dar şi deosebirilor – doctrinare – cf. N.M. Condiescu, *op. cit.*, p. 164, 173, 175.

[30] Nistor ni le transmite pe cele ale prietenilor săi: Ioan Ropa (N. Ludoş), Pantelemon Frunză (Şanţi, în alt loc din Rodna), I. Mariş (Derdea) şi Alecsandru Căluşeri (Mădăraşul de Câmpie).

[31] Şi în alte locuri menţionează că în 1919 se afla încă la Aonogahara. Vezi, de pildă, textul ilustraţiei de la f. 34v. De asemenea, poezia *Şapte ani dus din patrie*, în *Dorul alinat şi urâtul alungat cu Poesii*, ediţiunea I, ff. 146–147.

[32] Dumitru Ţăudan, *Jurnal de război*, ediţie îngrijită de Pamfil Pop, Zalău, Editura Caiete Silvane, 2003. Experienţa Răsăritului este pentru tânărul ţăran, în întregime una a jalei de a fi înstrăinat: „În Rusia de departe, / Departe spre răsărit, / Unde-i frigul mai cumplit" – cf. p. 22); „Departe de al meu sat, / În Rusia-nstrăinat, / Unde-i frigul cel mai tare / Cât este lumea de mare, / Între ruşi, tătari, chinezi / Eu trebuie să robesc" – cf. p. 101).

[33] C. Găvănescul, *op. cit.*, vol. I, [1924], p. XXIV; vol. IV, [1926], p. 149–150, 159–163. Români se aflau, de asemenea, pe un vas cu prizonieri cehoslovaci, întâlnit în portul Singapore. Alte 12 companii de români trecuseră cu câteva zile înainte (*ibidem*, p. 123). Cf şi N.M. Condiescu, *op. cit.*, p. 209.

https://biblioteca-digitala.ro

India. În 1920, soldaţi ai armatei austriece deţinuţi în Turkestanul rus şi eliberaţi de bolşevici au trecut frontiera în India. Ei au primit statut de refugiaţi şi au fost internaţi în lagăr în vederea repatrierii. Astfel, în „civil camp" din Ahmednagar, între lunile iulie şi decembrie, au fost înregistraţi nouă români[34]. Numeroşi prizonieri înscrişi ca austrieci sau unguri erau tot români din teritoriile coroanei habsburgice [35]. În februarie 1918, doi cetăţeni români au fost internaţi în lagărul de prizonieri din Sumerpur. Ei erau musulmani din Silistra, prinşi de bulgari şi înmânaţi aliaţilor lor turci, care i-au trimis să lupte pe frontul din Persia. Acolo au dezertat la englezi şi au fost trimişi în India. Din teama de a nu fi returnaţi turcilor, cei doi au cerut să se înroleze în una din armatele aliate ca să lupte împotriva duşmanilor ţării lor[36].

Deocamdată nu am găsit date despre soldaţii basarabeni ajunşi în părţile asiatice ale Rusiei care să se fi refugiat în China, Persia sau India britanică. Şi în războiul ruso-japonez din 1904–1905, românii din Basarabia au fost recrutaţi masiv. Cu toate că au boicotat mobilizarea, neprezentându-se cu miile când au fost chemaţi sub arme, totuşi un număr de patrusprezece mii şi-au lăsat oasele pe frontul din Manciuria[37]. Unii români din Regat s-au înrolat în corpurile internaţionale de voluntari de partea japoneză, un ofiţer român devenind chiar bine cunoscut printre comandaţii armatei nipone.

Din perioada prizonieratului în Japonia datează versurile din celelalte două caiete ale lui Dumitru Nistor. Autorul lor le numeşte „cărţi", iar în *Procuvântare* scrie, referindu-se parcă şi la jurnal: „Stimaţi cetitori! Căzându-vă în mâni cartea

[34] *National Archives of India*, New Delhi, Foreign and Political Department, f. no. 1091-M (*Index* 1922–1923, p. 604). Repartizaţi astfel după naţionalitate: trei români – T. Chongka (Bogoltin), P. Popa (Koros Balnoka) şi W. Frishkan (Veliko Torak, Banatul sârbesc); trei unguri – B. Bencze (Homorod Szt. Pal), A. Lazăr (Dalnok), ulterior român, J. Nog (Szekely, Kocsard), ulterior român; un german – O. Stadelmann (Reşiţa), ulterior român; doi evrei – H. Fleischer (Storojineţ), S. Urmenyi (Timişoara). Cei doi evrei şi ungurul B. Bencze au plecat în ţară pe proprie cheltuială, cu vaporul S.S. „Gablonz" (1 noiembrie 1920), respectiv S.S. Merkara (2 decembrie 1920). Cei cinci români rămaşi au fost îmbarcaţi la 1 ianuarie 1921, pe vaporul S.S. „Prinz Friedrich Wilhelm", pe care se aflau „refugiaţi" ai tuturor naţiunilor din estul Europei. Împreună cu ei, tot în România au fost trimişi germanii O. Stadelmann şi P. Kremer (Uj Pecs, Serbia), sârbul N. Battanich (Veliki Sveti Petar) şi evreul J. Herpelin (Popfalva, Ungaria).

[35] De pildă, doctorul militar Alexander Csutoras şi locotenentul Ladislaus Ambrush, luaţi prizonieri în Persia şi înregistraţi la rubricile „austrieci", respectiv „unguri" în *Index to the Proceedings of the Foreign and Political Department for the year 1918*, II, p. 27, 182.

[36] *National Archives of India*, New Delhi, Foreign and Political Department, War B (secret), no. 124, November 1919 (*Index* 1918, II, p. 430). Numele lor erau Fahim Mahomed şi Rasim Ahmed; vorbeau româneşte şi puţin turceşte. Cererea le-a fost refuzată din motive de ordin diplomatic.

[37] Cf. Ştefan Ciobanu, *Cultura românească în Basarabia sub stăpânirea rusă*, Chişinău, Editura Enciclopedică „Gheorghe Asachi", 1992, p. 237. Dintre rezerviştii chemaţi sub arme în Basarabia, aproximativ 3000 nu s-au prezentat – cf. *Cassell's History of the Russo-Japanese War*, vol. II, London-Paris-New York-Melbourne, 1905. Pentru participarea românilor la armata ţaristă a se vedea recenta sinteză a lui Anatol Leşcu, *Românii în armata imperială rusă. Secolul al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea*, Bucureşti, Editura Militară, 2005, care, însă, se limitează la perioada războaielor ruso-turce.

https://biblioteca-digitala.ro

mea, vă rog să nu o lepădaţi la o parte necitită, crezând că ea nu ar merita osteneala luată la cetirea ei. De aceea vă rog să vă luaţi atâta timp şi să o cetiţi ca să-i vedeţi conţinutul ei şi cetind-o cu atenţiune vă asigur că n-o să vă căiţi pentru timpul luat la cetirea ei. Totodată vă fac cunoscut că această carte s-au pregătit prin timpuri grele, departe de iubita noastră «Patrie Română» [...] iară scrierea ei m-au costat multă osteneală şi avui multă neîndemânare şi multe neplăceri precum veţi vedea istoria ei" [38].

Înclinări poetice manifestase Dumitru Nistor încă din şcoala generală, lucru remarcat în 1904 şi de George Coşbuc, care fusese coleg de bancă cu tatăl său[39]. Primul volum cuprinde secţiunile: *Poesii clasice, Poesii patriotice, Poesii naturale, Poesii pătrunzătoare, Poesii despre străinătate* şi *Poesii despre amor*. Cel de-al doilea conţine „cântări româneşti, italieneşti, sârbeşti, croaţeşti, slavoneşti, boiemeşti, nemţeşti şi ungureşti", adică în aproape toate limbile naţionalităţilor Imperiului habsburgic. Se pare că ordinea lor era şi cea a simpatiilor culegătorului. Ca jurnalul, şi acest caiet este ilustrat cu desene proprii – templul buddhist, prânzitorul şi dormitoarele – care atestă un real talent nativ, lipsit însă de şansa de a fi cultivat. Descoperirea acestei înzestrări este datorată lagărului de la Aonogahara. Ghidat de propria sa intuiţie „primitivă", Dumitru Nistor a pictat neobosit. Marea majoritate a pânzelor sale din lagăr au fost luate în păstrare de Academia de Artă niponă[40]; doar câteva au ajuns pe pereţii casei din Năsăud.

Revenit din prizonierat fără a-şi mai găsi părinţii în viaţă, s-a întors la plugărie şi la gospodăria ţărănească, adunând cărţi şi adâncindu-se în lecturi în timpul rămas liber. În România Mare, a devenit cunoscut în unele cercuri culturale, mai ales prin activitatea desfăşurată în cadrul Astrei. Numele său a ajuns până la Octavian Goga, mentor şi reper al generaţiei sale, căruia i-a trimis poezii şi Vasile Al-George[41]. În perioada interbelică Dumitru Nistor a organizat expoziţii locale de pictură, iar în anii înaintaţi ai vieţii a început a conferenţia la diverse manifestări culturale. A murit la 25 iulie 1971. În urma lui au rămas câteva sute de tablouri şi un număr considerabil de caiete manuscrise cu poezii, destăinuiri şi „însemnări din viaţă"[42].

Deşi tonul general al însemnărilor sale este unul de curiozitate dezinhibată şi simpatie pentru oamenii întâlniţi în Asia, anii petrecuţi în insipidul lagăr de

[38] *Dorul alinat şi urâtul alungat cu Poesii*, vol. I, f. 5.

[39] Dumitru N. Nistor, *Amintiri din copilăria mea*, în *Coşbuc văzut de contemporani*, ediţie alcătuită de Al. Husar şi G. Dulgheru, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1966, p. 130–137 (135).

[40] După relatarea lui Gavril Scridon, în „Tribuna Ardealului", Cluj, nr. 918, 29 noiembrie 1943, p. 4.

[41] Vezi scrisoarea din 11 ianuarie 1912, în care îi cere poetului să-i răspundă la poşta redacţiei din „Luceafărul", sub pseudonimul *Kama. Octavian Goga în corespondenţă*, [vol. I], ediţie îngrijită de D. Poenaru, Bucureşti, Editura Minerva, 1975, p. 207.

[42] Un număr de 26 dintre acestea se păstrează în Biblioteca Documentară din Năsăud a Academiei Române – cf. Teodor Tanco, *Dumitru N. Nistor, un artist amator*, în idem, *Virtus Romana Rediviva*, vol. V. *Memoria prezentului*, Bistriţa, 1984, p. 340–343. Probabil, în posesia urmaşilor săi se mai află desene, ilustrate, fotografii sau alte suveniruri aduse din Asia, care ar merita colectate şi păstrate într-un muzeu.

https://biblioteca-digitala.ro

prizonieri, cu foame, ţânţari, căldură vara şi frig iarna, dar mai ales cu dor de patria sa eliberată, par să-l fi cufundat spre sfârşit în tristeţe şi melancolie. „Numai de atâta mi[-i] jele – scrie el – că tinereţele mele s-au petrecut tot între străini printre Negri, Arabi, Indieni, Malaizi, Chinezi, Japani şi D[umne]zeu îi mai ştie câte feluri de oameni"[43].

Obosită de etnografia policromă a Orientului, aşchia s-a întors la trunchiul ei din Năsăud. Trunchiul va continua să arunce înspre toate orizonturile aşchii şi mlădiţe risipitoare. Din generaţia următoare, îşi va croi drum spre Asia o viguroasă ramură. Dar – la fel ca tatăl său, care i-a dezvăluit lumea Indiei –, Sergiu Al-George a cunoscut-o mai întâi, nu prin „experienţe etnografice", ci prin experienţa interioară a ceea ce a numit, cu o formulă memorabilă la care ar fi subscris şi Pârvan, „arhaic şi universal".

ANEXĂ

În transcrierea manuscrisului am respectat următoarele reguli: *d'=z*, *ĕ=ă*, *ĭ=i*, *i=ii*, *ó=oa*. De asemenea, am uniformizat folosirea literelor *â/î*. Adesea, sfârşitul şi începutul propoziţiilor nu au fost marcate prin semne de punctuaţie, respectiv majuscule sau despărţirea s-a făcut numai prin virgulă. Am adăugat în mod tacit semnele de punctuaţie peste tot unde lipseau şi le-am actualizat pe cele obsolete (de exemplu virgula înaintea conjuncţiei *şi*). Textul neavând alineate, le-am introdus acolo unde o cerea cadenţa şi sensul frazelor. Am corectat ortografia peste tot unde am constatat greşeli, dar am păstrat particularităţile ortografice ale autorului şi alternanţe precum *indian/indiean*, *banane/banale*. Am păstrat scrierea cu majusculă a numelor geografice şi de popoare, a zilelor şi lunilor, dar şi imprecizia ortografierii diverselor nume asiatice sau alternanţa majusculă/minusculă. Pentru completarea prescurtărilor sau omisiunilor am folosit paranteze pătrate [ ].

Ziuariul meu
Călătoria mea prin Asia întreagă

De la Aden până la Colombo

[...] Joi, în 11 Sept[embre], pe la 6 oare sara am zărit cu oceanele uscat. Acest pământ era al Indiei anterioare (răsăriteană). Pe la 3 oare după mezul nopţii (spre Vineri, în 12 Sept[embre]) am ajuns în sudul insulei *Ceylon* (cetit *Ţeilon*), în portul Colombo, oraş frumos stăpânit de englezi, cu port însămnat de comerci, fiind chear punctul central al comerciului Asiatic, clădit după stil englezesc cu

[43] *Dorul alinat şi urâtul alungat cu Poesii*, vol. II, *Cuprinsul cărţii*, f. 4. A se compara cu versurile de început ale poeziei *Cântecul voinicului străin*, aflată într-un manuscris moldovean de la sfârşitul secolului al XVIII-lea: „Săracă străinătate, / Mult mi-au fost fără dreptate, / Încongiurai ţările toate / Şi de lume nu avui parte, / Că eu de mult am călătorit, / Tot cu străinii am pitrecut, / Şi multe ţări am călătorit / Şi odihnă n-am mai găsit" – cf. BAR ms. 1155, f. 193r-v; apud Mircea Anghelescu, *Preromantismul românesc (până la 1840)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971, p. 52. Există şi o versiune ardeleană, *Verşul străinităţii*, într-un manuscris din 1811–1820 al lui Aron Densuşianu, ecitată în M. Gaster, *Chrestomatie română*, vol. I, Leipzig–Bucureşti, 1891, p. 233–234.

https://biblioteca-digitala.ro

clădiri frumoasă ca în Europa. Portul e închis cu ziduri tari în contra valurilor. Locuitorii străvechi sunt Indienii de coloare neagră-arămie, destuli de înalţi la stătură. Mai toţi umblă goli fără haine, fiind o căldură nespus de mare. Acest teritor cade chear în zona ferbinte, pe la linia Equatorului. Prin oraş şi în jur să află o mulţime de palmieri frumoşi de cocos (cocus) şi banane, eară prin grădini era o mulţime de fructe de ananas şi cafea, tei (ceai) şi arbori de cimet. Aceşti palmieri împodobea minunat oraşul. Prin oraş e condus şi tramvai electric. Aici în port am văzut prima dată vas de războiu portughez.

Duminecă, în 14 Septembr[e] am mers la concediu prin oraş. Aici, coborându-ne la ţărmure, am văzut un lucru nou ce în vieaţă până atunci nu văzuserem. Acoalea ne aştepta o mulţime de indieni, cu neşte căruţuri cu doauă roate, aşa numite englezeşte *Rickshaw* (cetit *Riciov*). În acest căruţ încape o persoană. Cu aceste căruţuri trag indienii pre europeni, îi poartă la preumblare prin oraş pentru plată, câte o jumătate de *Rupie* (40 cent) pe oară, dară aceasta trebuie să vă spun că foarte frumos şi odihnit şede omul în acest *Rickshaw*. Pe roate are gumă ca la bicicletă şi, dacă pofteşti, indieanul tot mereu fuge cu tine, ca un cal în trap. Eu la ţărmure m-am şi urcat într-un *Rickshaw* şi am mers la grădina cea vestită de arbori de cimet *Cinemon gardent*. Aci au fost un miros foarte plăcut. Lângă grădină este un muzeu vestit. În el intrând am văzut o mulţime de lucruri vechi indiene: arme, haine, vase, mobile etc. Prin oraş sunt o mulţime de biserici vechi indiene (Pagoda). În atari biserici sunt multe tesaure (scumpi), împletituri de aur şi argint, flori de peatră de rubin, zafir, smaragd, alabastrom, opal, coralle etc. Sângur nu ştieam la ce să privesc. Pare că îmi prinsesă picioarele rădăcină că nu mă putui mişca din acel loc văzând atâtea scumpi.

Suindu-mă în căruţi, indianul m-au dus într-un parc foarte frumos, unde au fost plini cu fântâni săritoare şi la fiecare în jurul ei era prin apă peşti aurii: albi, galbeni, roşi, negri. Aceştea să juca frumos printre stropii ce-i arunca fântâna săritoare. Prin parc era bănci de fer văpsite alb şi lângă fiecare era arbori pentru umbră: palmieri, citroni, portocali, banani şi alţi arbori sudici.

Afară din oraş locuesc indienii. Au căsuţă mici, jo[a]să, de lemn, bârne şi colibe numai de ramuri, acoperite cu trestie şi paie, dar destul de curat ţin în jurul locuinţălor. Aici am văzut fete cu verigi de aur şi argint ţintite chear în faţă, în nas, buze şi urechi, având o căutătură foarte urâtă. Credeai că vezi ursul cu veriga în nas. Tot aci am văzut şi economii indieni cărând nuci de cocos cu un car numai cu doauă roate, *Bakarie*. Înjugat la el, doi boi, dară boii nu-s ca pe la noi, ci au după cap un dul de carne şi sunt cu mult mai mici ca ai noştri, aşa numiţi *Buffalo*. De regulă, le găuresc indienii nasul, punându-le câte o verigă ca să-i po[a]tă îndrepta (cârmui). Indieanul stă numai în car şi de acolo cârmueşte boii cu hăţuri. Oamenii de tot săraci au câte o luntre în forma unei sane (Canoe) şi cu aceea umblă pre mare a pescui printre valuri.

De cină am mâncat în «Grand Hôtel Oriental». Mâncările au fost pregătite după bucătăriea engleză. Ca cină am căpătat: friptură de viţel şi de porc, lângă ea

https://biblioteca-digitala.ro

sălată indieană creaţă ca frunza de nalbă, prăjituri ca confeet, fructe sudice: banale, portocale, nuci de cocos etc. La mâncare am căpătat şi câte o sticlă de bere. În decursul cinei, la fiecare masă, deasupra la plafon să învârtea ventilator electric cu câte doauă propele, spre a face răcoare la oaspeţi. Lângă fiecare masă era şi câte o măsuţă mică pe care erau aşezate fel de fel de flori cu mireasmă plăcută. Fructele sta pe masă cu grămada în cofe frumoasă şi fărfurii. Înghetată puteai să pofteşti cât aveai voie. Eu am mâncat multe fructe (poame), banale şi ananas. În total cina m-au costat trei *Rupe* (în bani de ai noştri 2 florini, 40 cruceri).

Pre vapor au adus indienii de vânzare: scaune împletite, statuete de fel de fel de peatră, mai ales elefanţi, păpăgăi, maimuţă, şerpi ochelari (Cobra), ilustrăţi (cărţi poştale), fructe: de ananas, banane, nuci de cocos ş.a., lucruri de mătasă. O samă de indieni ştiea frumos tetoviri, a face chipuri pe trup cu tuş. Pe mulţi matrozi e-au tetovirit pentru plată.

Clima preste toată India e foarte plăcută. Soarele răsare la 6 oare şi la 6 oare şi apune (sfinţeşte). De regulă în toată noaptea ploauă câte o ploiţă blândă şi caldă. Pământul e foarte roditor, produce bucate de 2 ori pe an. Arborii sunt pururea verzi şi aduc mereu fructe, mai ales bananii. Mare noroc mai are Anglia cu această colonie. Din fructul Indiei trăeşte tot poporul „Britaniei mari". S-au întâmplat de vreo câteva ori, căci cărând englezii cu vapoarele mai tot productul din India, au cauzat foamete între poporul Indian, lucru ce nu să ţine de omenie. Prin pădurile Indiei să află o mulţime de animale sălbatice: lei, tigri, leoparzi, pantheri, hiyene, moime, elefanţi, bivoli şi boi (Buffalo), o mulţime de şerpi veninoşi: boa, cobra (şerpele ochelari), un fel de şerpe negru împestrit cu galben etc. În Colombo am văzut primul elefant viu. Lucra cu el un Indian. Era încărcat cu povoară pe spate, eară indianul sta călare după cap, pe grumaz.

Indienii au datini vechi, strămoşeşti şi foarte strâns le ţin. Cea mai mare parte dintre ei sunt de religea *Budhistă*. Şi ei au sfânta trăime şi au: Brahma, Siva şi Visnu, eară aceşti trei să împart în mai mulţi D[umne]zei. Eară când să roagă pre toţi D[umne]zeii îi strigă după rang, eară care la rugăciune greşeşte de a-i pune după rang, acela toată ziua e supărat având frică că-l va pedepsi D[umne]zeul cel ce l-au pus mai jos. Indienii cred la multe farmece şi basgoane, mai ales la şerpele lor indian *Cobra*. Îl numesc şerpe sfânt. Pe la toate casele prăsesc atari şerpi, eară de să întâmplă să le fugă şerpele de la casă, atunci nu mai locuesc altu în casă, crezând că şerpele au presimţit o[a]reşicare periclu şi de aceea s-au depărtat de casă.

În India, preste tot bărbaţii sevârşesc lucrurile muiereşti. Şi hainele le spală ei, nu doară să credeţi pentru dragostea faţă de muieri sau că le cruţă fiind frumoasă. Nu dragii mei, nu, ci de aceea că indienii nu pun nice un preţ pe muieri crezând că muierea e blăstămată de D[umne]zeu. Nu au nice o bucurie când să naşte fetiţă în familie. În vechime multe fetiţă au înecat, dară acum englezii să sâlesc a opri aceste prostii a religei lor. Însă, în ascuns, şi acum ucid fetiţele. Cel mai mare duşman al lor e muierea. Ea săraca şi la mâncare mânâncă departe de bărbatul ei şi nu-i e iertat să mestece şi ea vreo vorbă în ale bărbatului. Cu ea nu se

https://biblioteca-digitala.ro

sfătueşte nimenea. După legea lor, animalele au suflet, dară femeea nu. Religea lor aşa sună: muierea de aceea e pe lângă bărbat ca să-i împlinească poruncile sale. De aceea muierea nice nu capătă din fruntea mâncărei, ci e îndatorată să aştepte după rămăşiţele bărbatului.

Căsătoriea lor să întâmplă astfel: fetiţa în etate de 10 ani să logodeşte cu viitorul ei bărbat şi din momentul acela să ea de la părinţii ei şi o duc la socrii ei, unde trebuie să fie foarte supusă şi harnică. Logodirea o vestesc foarte triumpfal, pre toate străzile cu neşte steaguri albe scrisă cu litere indiene. Căsătoriea să întâmplă când mireasa au împlinit 12 ani. Mai bătrână nu e permis să fie, zicând că de 13 ani e prea bătrână. Aceasta îi opreşte legea lor. Atunci ajunge puţin muierea la vază, când are ficior de însurat. Ea alege şi nevastă la ficior, tot ea cârmuieşte şi casa tinerilor. Va [să] zicem, soacra e tot soacră pretutindenea. Însă părinţii şi fraţii fetei sunt foarte jos apăsaţi. D[e] e[xemplu], când vorbesc cu părinţii ginere-so (cu cuscrii) trebuie să stee cu capul plecat şi să să arete mulţămiţi şi fericiţi că aceştea le-au primit fata lor în casă de noră. De aceea nu-şi pofteşte nimenea să aibă fată, pentru că prin ea să foarte supune întreagă familea şi ea sărmana încă e nefiricită. În timpul cât vorbeşte bărbatul cu nevasta sau socrul ei, ea e îndatorată să-şi acopere faţa cu veşmântul ei lăsându-şi numai ochii liberi.

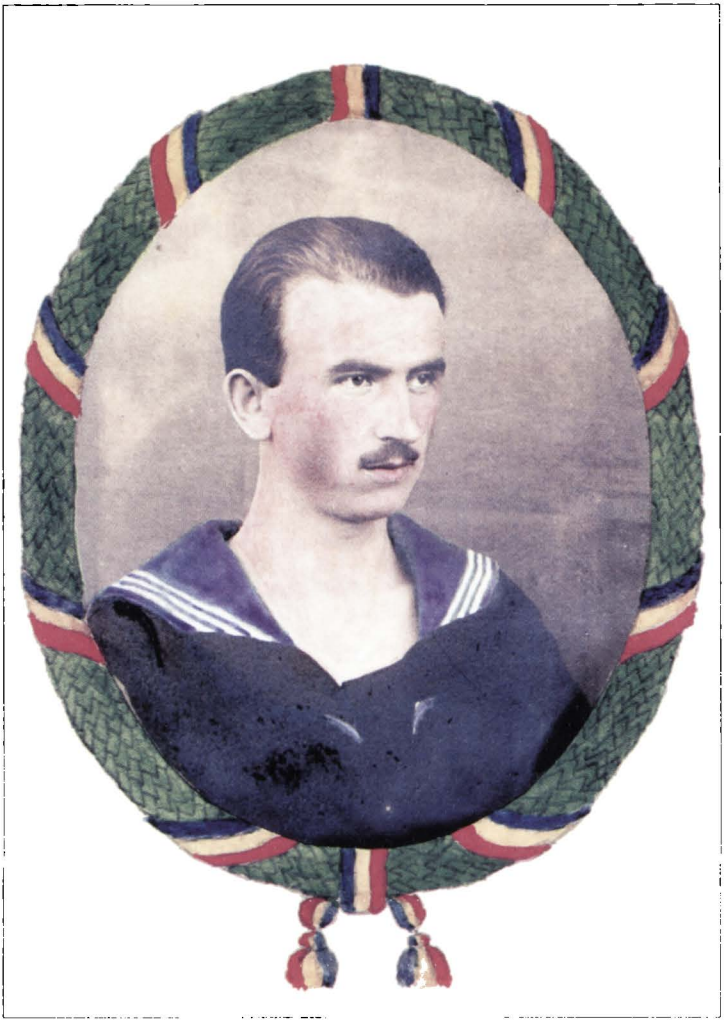
La indieni li-e iertat (permis) să-şi ţină atâtea muieri câte au voie. Dacă e avut, îşi ţine câte 10–12 neveste, eară dacă e sărac, să îndestuleşte şi cu una, din pricina că nu-i în stare a creşte atâţa copii. Care bărbat are multe muieri, acela e foarte văzut înaintea femeilor. Văzându-l pe stradă, toate îşi pleacă capul în faţa lui. Cu ocaziunea naşterei, foarte mult sufere biata nevastă. Când sâmţesc că au născut, o şi lasă sângură în casă sau în cort, unde să află, şi o înconjură câte 3–4 săptămâni, dându-i numai de mâncare, ca la cânele cel turbat, de departe. Fac câte farmece cu ea, însă a şasa zi după naştere trebuie să să scoale din pat ori şi cât de bolnavă ar fi şi, văzându-o căsenii că mai trăeşte, toţi să miră de ea. În această zi îi pun şi nume la copil, făcând mare ceremonie, eară biata mamă e sălită şi aşa bolnavă să ieie parte şi să joace, de poate de nu poate. De regulă, în această zi capătă şi prezent de la bărbat şi rudenii, mai ales dacă au născut parte bărbătească. Ori şi câte haine sau năfrămi capătă, trebe pe toate să le îmbrace în această zi. După petrecere, eară o lasă sângură până la vremea numită. De să întâmplă să moară soţul (bărbatul) mai întâi decât muerea, atunci ea sărmana e numai de năcaz. Nimenea nu să uită la ea, ca la un scuipit. Atari văduve să lasă să să arză de vie, ca să moştenească împărăţiea ceriurilor. Pe astfel de văduve foarte le onorează şi le numesc chear sfinte.

Înmormântările Indienilor încă sunt interesante. Ei nu îngroapă morţii în pământ, ci îi ard cu foc făcut de lemne uscate. Aşa-i clădesc în stânjini şi îi aprind. Pre copii nu-i ard, fără îi scufundă în râuri sau în mare legând de ei ceva greutate. Pre fetiţă le mai dau şi de pradă la paseri sau animale răpitoare sau, aruncându-le în apă, zic aceste cuvinte: nu veni altu îndărăpt, mai bine trimite-ţi în locul tău un ficior. Omul cât ce moare, îl şi duc şi îl scaldă în râu sau în mare şi îi toarnă în gură

https://biblioteca-digitala.ro

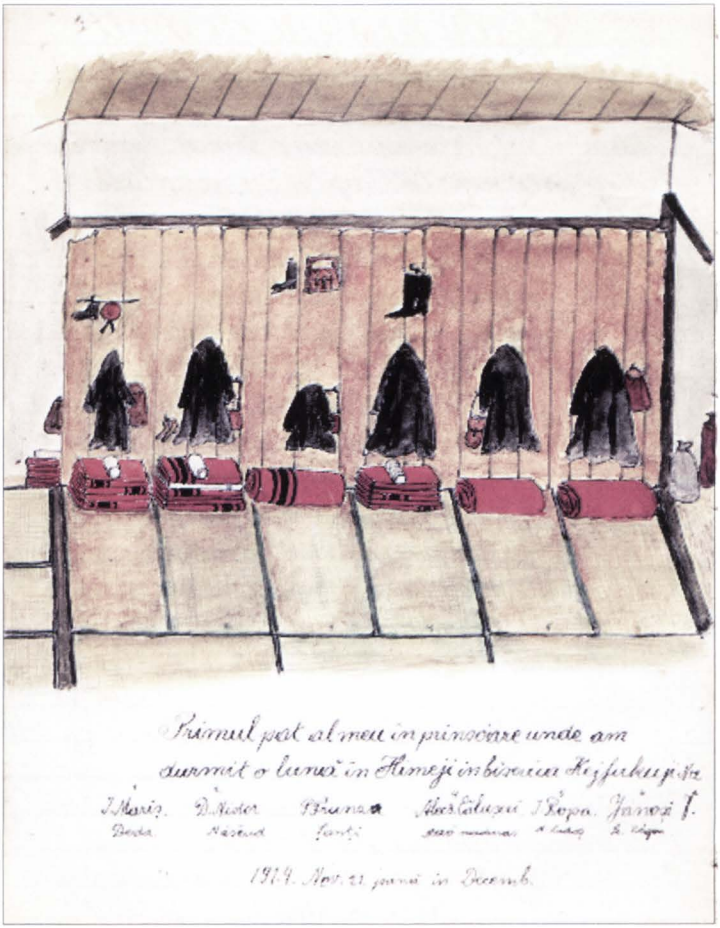
1. Dumitru Nistor în costumul marinei austro-ungare, fotografie.
Ziuariul meu, pagina de titlu
(Biblioteca Județeană „O. Goga", Cluj, ms. 99).

https://biblioteca-digitala.ro



2. Dumitru Nistor într-un alt costum al marinei austro-ungare, fotografie. *Dorul alinat și urâtul alungat cu Poesii*, vol. I, contrapagina de titlu (Biblioteca Județeană „O. Goga", Cluj, ms. 100).

https://biblioteca-digitala.ro

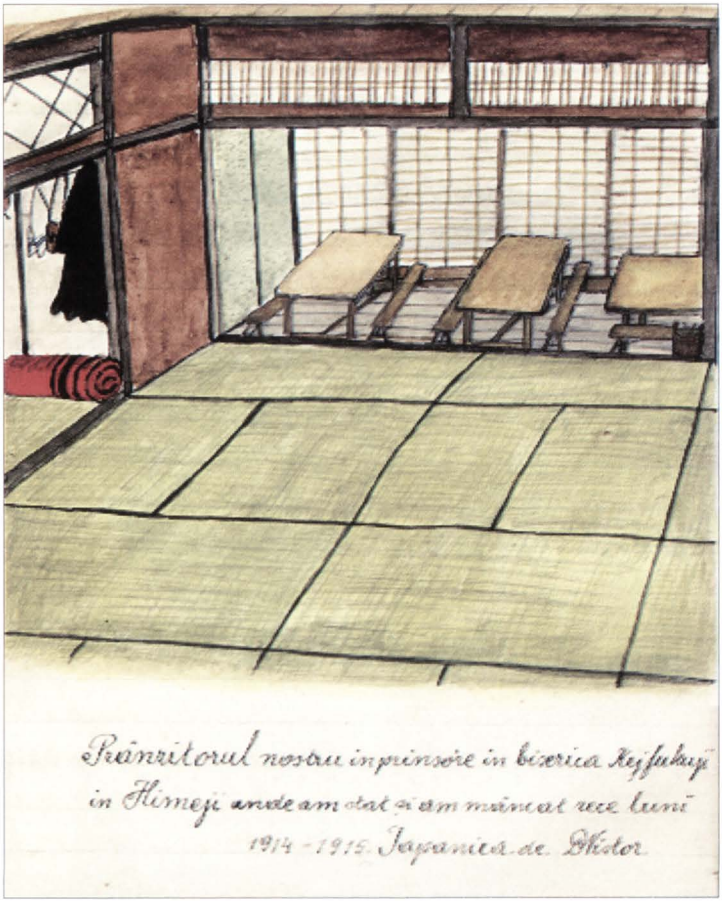


3. „Primul pat al meu în prinsoare unde am durmit o lună în Himeji în biserica Keifukuji Nr. 2. 1914. Nov. 21, până în Decemb.", acuarelă. *Dorul alinat și urâtul alungat cu Poesii*, vol. II, f. 12ˢ
(Biblioteca Județeană „O. Goga", Cluj, ms. 101).

https://biblioteca-digitala.ro

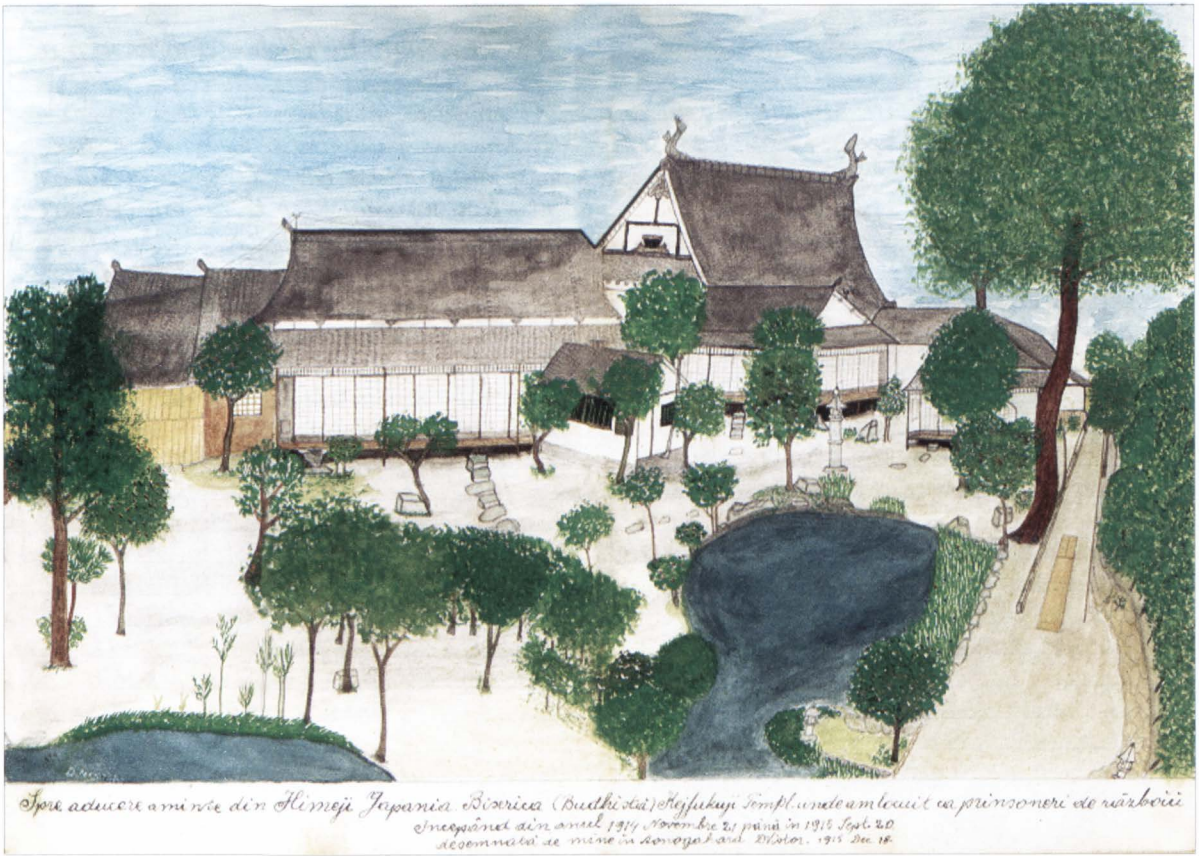
4. „Patul al doilea în prinsoare unde am durmit 9 luni din Decem. 1914 până în 1915. Sept 20. Himeji, Keifukuji Templ. Japania", acuarelă. *Dorul alinat și urâtul alungat cu Poesii*, vol. II, f. 21`
(Biblioteca Județeană „O. Goga", Cluj, ms. 101).

https://biblioteca-digitala.ro



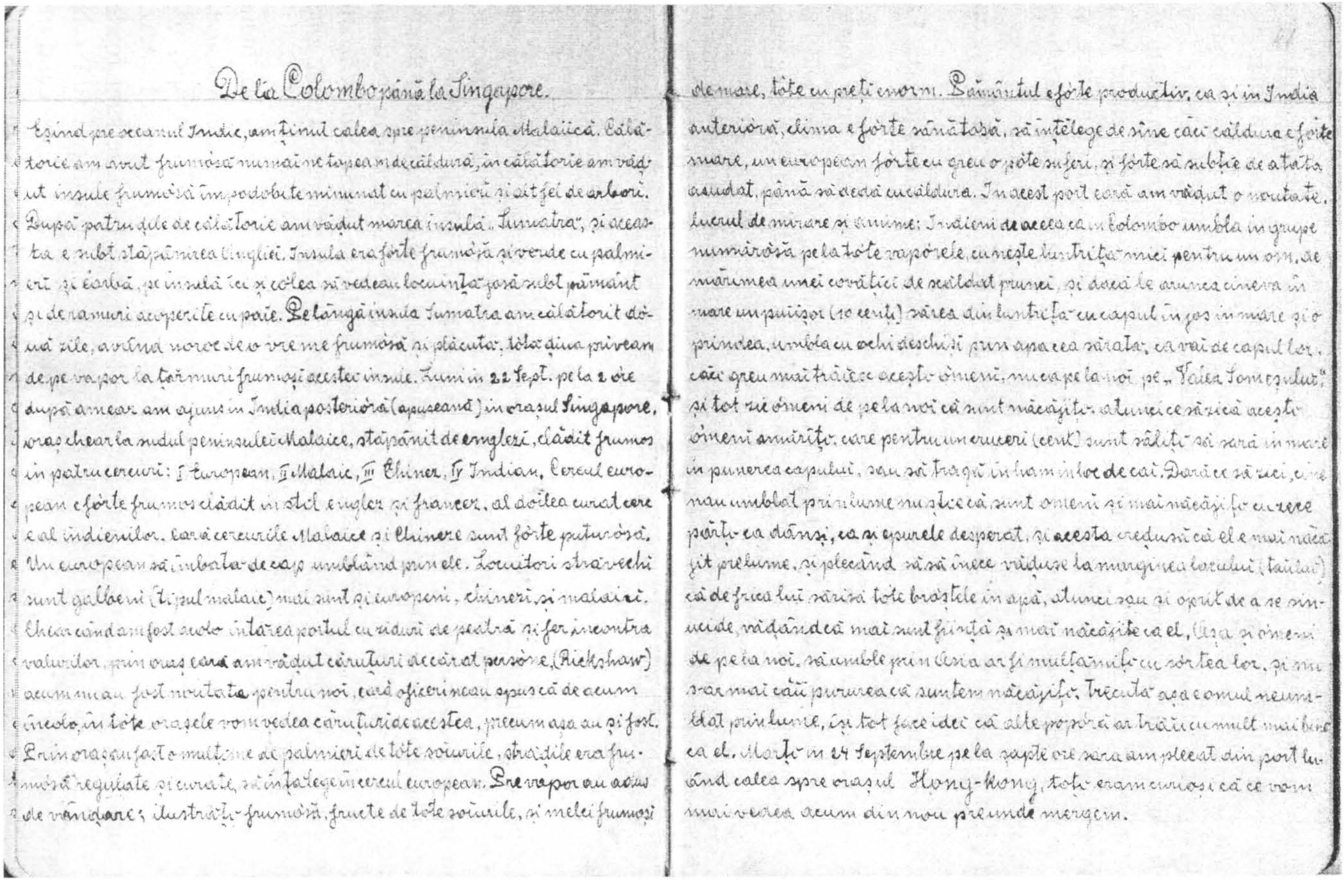
5. „Prânzitorul nostru în prinsoare în biserica Keifukuji în Himeji unde am stat şi am mâncat zece luni. 1914–1915 Japaniea", acuarelă. *Dorul alinat şi urâtul alungat cu Poesii*, vol. II, f. 28`
(Biblioteca Judeţeană „O. Goga", Cluj, ms. 101).

https://biblioteca-digitala.ro



6. „Spre aducere aminte din Himeji Japania. Biserica (Budhistă) Keifukuji Templ. unde am locuit ca prinsoneri de războiu. Începând din anul 1914 Novembre 21 până în 1915 Sept. 20. desemnată de mine în Aonogahara. D. Nistor. 1915 Dec. 18", acuarelă. *Dorul alinat și urâtul alungat cu Poesii*, vol. II, ff. 92^{v} – 93^{r} (Biblioteca Județeană „[illegible]", Cluj, ms. 101).

https://biblioteca-digitala.ro



De la Colombo până la Singapore.

Eşind pre oceanul Indic, am ţinut calea spre peninsula Malaiică. Călătorie am avut frumósă numai ne topeam de căldură, în călătorie am văḑut insule frumósă împodobite minunat cu palmieri şi alt fel de arbori. După patru ḑile de călătorie am văḑut marea insulă „Sumatra", şi aceasta e subt stăpânirea Angliei. Insula era fórte frumósă şi verde cu palmieri şi earbă, pe insulă ici şi colea să vedeau locuinţe josă subt pământ şi de ramuri acoperite cu paie. Pe lângă insula Sumatra am călătorit dóuă zile, avênd noroc de o vreme frumósă şi plăcută, tótă ḑiua priveam de pe vapor la ţărmuri frumoşi acestei insule. Luni în 22 Sept. pe la 2 óre după ameaḑă am ajuns în India posterióră (apuseană) în oraşul Singapore, oraş chear la sudul peninsulei Malaice, stăpânit de englezi, clădit frumos în patru cercuri: I European, II Malaic, III Chinez, IV Indian. Cercul european e fórte frumos clădit în stil englez şi francez, al doilea curat care e al indienilor. Iară cercurile Malaice şi Chineze sunt fórte puturóse. Un european să îmbată de cap umblând prin ele. Locuitori străvechi sunt galbeni (tipul malaic) mai sunt şi europeni, chinezi şi malaiezi. Chear când am fost acolo întărea portul cu ziduri de peatră şi fer în contra valurilor, prin oraş iară am văḑut cărucioare de cărat persóne, (Rickshaw) acum nu-au fost noutate pentru noi, iară oficerii ne-au spus că de acum încolo, în tóte oraşele vom vedea căruţuri de acestea, precum aşa au şi fost. Prin oraş au fost o mulţime de palmieri de tóte soiurile, straḑile era frumósă regulate şi curate, să înţelege în cercul european. Pre vapor au adus de vânḑare; ilustraţii frumóse, fructe de tóte soiurile, şi melci frumoşi de mare, tóte cu preţi enorm. Pământul e fórte productiv, ca şi în India anterióră, clima e fórte sănătosă, să înţelege de sine căci căldura e fórte mare, un european fórte cu greu o póte suferi, şi fórte să subţie de atâta asudat, până să deda cu căldura. În acest port iară am văḑut o noutate, lucrul de mirare şi anume: Indienii de aceea ca în Colombo umbla în grupe numeróse pe la tóte vapórele, cu nişte luntriţe mici pentru un om, de mărimea unei covăţici de scăldat prunci, şi dacă le arunca cineva în mare un puişor (10 cenţi) sărea din luntriţa cu capul în jos în mare şi o prindea, umbla cu ochi deschişi prin apa cea sărată, ca vai de capul lor. căci greu mai trăiesc aceşti ómeni, nu ca pe la noi pe „Valea Someşului", şi tot zic ómeni de pe la noi că sunt năcăjiţi, atunci ce să zică aceşti ómeni amăriţi, care pentru un cruceri (cent) sunt siliţi să sară în mare în punerea capului, sau să tragă în ham în loc de cai. Dară ce să zici, cine nu-au umblat prin lume nu ştie că sunt ómeni şi mai năcăjiţi în carere părţi ca dânşii, ca şi epurele desperat, şi acesta credusă că el e mai năcăjit pre lume, şi plecând să să înece văḑuse la marginea lacului (tăului) că de frica lui săriră tóte bróştele în apă, atunci s-au şi oprit de a se sinucide, văḑând că mai sunt fiinţă şi mai năcăjite ca el. Aşa şi ómenii de pe la noi, să umble prin Asia ar fi mulţumiţi cu sórtea lor, şi nu s-ar mai căii pururea că suntem năcăjiţi. Trecută aşa e omul neumblat prin lume, îşi tot face idei că alte popóră ar trăi cu mult mai bine ca el. Marţi în 24 Septembre pe la şapte óre sara am plecat din port luând calea spre oraşul Hong-Kong, toţi eram curioşi ca ce vom mai vedea acum din nou pre unde mergem.

7. Capitolul *De la Colombo până la Singapore*. *Ziuarul meu*, ff. 40ᵛ–41ʳ
(Biblioteca Judeţeană „O. Goga", Cluj, ms. 99).

https://biblioteca-digitala.ro

o leacă de apă ca să meargă de-a dreptul în paradis. După aceea îl şi clădesc pe mâgla de lemne până [a] nu să înţăpeni. Acolo fiind aşezat, îl ung pe trup cu oleu, cei avuţi cu oleu sfânt „Atta", foarte scump, eară cei mai de rând cu oleu de in sau cu unt. Tot aşa şi lemnele. După aceea aprind focul subt el. Eară dacă să întâmplă ca vreo unul să fi fost numai leşinat şi să trezeşte pe foc, pe acela îl duc acasă şi grijesc de el până să însănătoşază. După aceea îi răspins din familie. Aşa e luat înainte ca un mort, pentru că au fost pus pe focul morţesc. Astfel de om e sâlit să părăsească comuna sau satul şi să meargă în alte comuni a locui, unde nu-l cunoaşte nimenea, eară a[i] lui îl jelesc ca pre un mort. Dacă au avut muiere, şi dânsa merge în alt sat unde, având voie, să mărită dacă e încă tânără, luându-şi bărbat în etate de 13–14 ani. Englezii foarte mult să trudesc să oprească aceste datini rele a lor, însă foarte greu le reuşeşte pentru că indienii foarte să lipesc de legea lor.

Poporul indiean de regulă mânâncă pe jos, pe pământ. De durmit tot aşa. Ei ţin lucru cu ruşine a se culca în pat.

În Colombo am şezut patru zile. Aci m-am săturat de banane, fiind foarte ieftine. Acestea fructe me-au plăcut mie mai bine. Era la gust dulci, făinoasă şi moi. Cum aşi fi trimeasă vreo câteva şi acasă să fi avut putinţă, ştiind că cât de bine îi plac *lizmiţăle* (fructele) la mămuca. Luni, în 15 Sept[embre], pe 11 oare noaptea, am plecat din acest loc frumos. Numai de aceea me-au fost de multe ori măcar pentru că de regulă intram şi eşeam din porturi, pare că am fi fost o bandă de tălhari, că tot noaptea eşeam şi intram. Aşa fac toate vasele de război.

De la Colombo până la Singapore

Eşind pre oceanul Indic, am ţinut calea spre peninsula Malaiică. Călătorie am avut frumoasă, numai ne topeam de căldură. În călătorie am văzut insule frumoasă, împodobite minunat cu palmieri şi alt fel de arbori. După patru zile de călătorie, am văzut marea insulă *Sumatra*. Şi aceasta e subt stăpânirea Angliei. Insula era foarte frumoasă şi verde, cu palmieri şi earbă. Pe insulă, ici şi colea să vedeau locuinţă jo[a]să, subt pământ şi de ramuri acoperite cu paie. Pe lângă insula *Sumatra* am călătorit doauă zile, având noroc de o vreme frumoasă şi plăcută. Toată ziua priveam de pe vapor la ţărmurii frumoşi [ai] acestei insule.

Luni, în 22 Sept[embre], pe la 2 oare după ameaz, am ajuns în India posterioară (apuseană), în oraşul Singapore, oraş chear la sudul peninsulei Malaice, stăpânit de englezi, clădit frumos în patru cercuri: I. European, II. Malaic, III. Chinez, IV. Indian. Cercul european e foarte frumos clădit în stil englez şi francez. Al doilea curat cerc e al indienilor, eară cercurile Malaice şi Chineze sunt foarte puturoasă. Un european să îmbată de cap umblând prin ele. Locuitorii străvechi sunt galbeni (tipul malaic). Mai sunt şi europeni, chinezi şi malaici. Chear când am fost acolo întărea portul cu ziduri de peatră şi fer în contra valurilor. Prin oraş eară am văzut căruţuri de cărat persoane (Rickshaw). Acum nu au fost noutate pentru

https://biblioteca-digitala.ro

noi, eară oficerii ne-au spus că, de acum încolo, în toate oraşele vom vedea căruţuri de acestea, precum aşa au şi fost. Prin oraş au fost o mulţime de palmieri de toate soiurile, străzile era frumoasă, regulate şi curate, să înţălege în cercul european. Pre vapor au adus de vânzare: ilustrăţi frumoasă, fructe de toate soiurile şi melci frumoşi de mare, toate cu preţi enorm. Pământul e foarte productiv, ca şi India anterioară, clima e foarte sănătoasă. Să înţălege de sâne căci căldura e foarte mare. Un european foarte cu greu o poate suferi şi foarte să subţie de atâta asudat până să dedă cu căldura.

În acest port eară am văzut o noutate, lucrul de mirare şi anume: Indieni de aceea ca în Colombo umbla în grupe număroasă pe la toate vapoarele, cu neşte luntriţă mici pentru un om, de mărimea unei covăţici de scăldat prunci şi, dacă le arunca cineva în mare un puişor (10 cenţi), sărea din luntriţă cu capul în jos în mare şi o prindea. Umbla cu ochii deschişi prin apa cea sărată ca vai de capul lor, căci greu mai trăiesc aceşti oameni, nu ca pe la noi pe Valea Someşului. Şi tot zic oamenii de pe la noi că sunt năcăjiţi. Atunci ce să zică aceşti oameni amărâţi care, pentru un cruceri (cent), sunt sâliţi să sară în mare în punerea capului sau să tragă în ham în loc de cai. Dară ce să zici, cine n-au umblat prin lume nu ştie că sunt oameni şi mai năcăjiţi cu zece părţi ca dânşii, ca şi epurele desperat. Şi acesta crezusă că el e mai năcăjit pre lume şi, plecând să să înece, văzuse la marginea lacului (tăului) că de frica lui sărisă toate broaştele în apă. Atunci s-au şi oprit de a se sinucide, văzând că mai sunt fiinţă şi mai năcăjite ca el. Aşa şi oamenii de pe la noi, să umble prin Asia, ar fi mulţămiţi cu soartea lor şi nu s-ar mai căi pururea că suntem năcăjiţi. Trecută aşa e omul neumblat prin lume, îşi tot face idei că alte popoară ar trăi cu mult mai bine ca el.

Marţi, în 24 Septembre, pe la şapte oare sara, am plecat din port luând calea spre oraşul Hong-Kong. Toţi eram curioşi că ce vom mai vedea acum din nou pre unde mergem.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

DINAMICA REPERTORIULUI MUZICAL AL ISTROROMÂNILOR DIN CROAȚIA. DIMENSIUNI ALE CONSERVĂRII ȘI REVALORIZĂRII

MIHAELA NUBERT-CHEȚAN și CRISTINA GAFU

În contextul absenței studiilor etnologice românești asupra comunităților de istroromâni în ultimii 50 de ani și, luând în considerare realitatea dispariției progresive a dialectului (în prezent numărul de vorbitori ai acestui dialect este redus), o echipă de folcloriști ai Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române[1] a realizat un proiect de cercetare fundamentală privind formele și modalitățile de conservare și promovare a mărcilor identitare în cadrul acestor comunități, proiect finanțat de Ministerul Afacerilor Externe, prin implicarea Departamentului Relațiilor pentru Românii de Pretutindeni. Obiectivele principale ale proiectului au vizat cercetarea nemijlocită a obiceiurilor, tradițiilor, folclorului literar și muzical în contextul actualelor dinamici socioculturale.

Unul dintre obiectivele fundamentale fixate în proiectul etnologic derulat pe parcursul celor două etape ale culegerii de specialitate (satul Jieăn – 29 septembrie –10 octombrie 2005; Șușnievița, Nosela, Sucodru, Letai, Bărdo, Zancovți, Miheli – 30 octombrie–7 noiembrie 2006) a fost determinarea existenței/nonexistenței unui repertoriu vocal specific care să includă și piese muzicale ce au conservat texte compuse în dialect.

În legătură cu gradul de conservare a cântecelor interpretate în dialect, materialele publicate în urma campaniilor de documentare întreprinse în comunitățile de istroromâni de-a lungul timpului (monografii folclorice sau lucrări în care produsele de tip folcloric sunt de interes colateral – de exemplu culegerile dialectologice) au reflectat realitatea terenului în mod diferit.

În *O călătorie în satele românești din Istria*[2], Teodor T. Burada alocă un spațiu important observațiilor privind particularitățile etnomuzicologice ale zonelor cercetate, însă transcrierile muzicale se limitează la repertoriul de nuntă interpretat de lăutari.

[1] Dr. Mihaela Nubert-Cheţan, dr. Cristina Gafu, drd. Armand Guță – Jieăn, 2005; dr. Mihaela Nubert-Cheţan, dr. Cristina Gafu – Șușnievița, Nosela, Sucodru, Letai, Bărdo, Zancovți, Miheli, 2006.

[2] Teodor T. Burada, *O călătorie în satele românești din Istria*, Iași, Tipografia Națională, 1896.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, București, p. 243–250

https://biblioteca-digitala.ro

Popularizarea primelor mostre de cântece în dialect de către Leca Morariu[3] a fost precedată de apariţia studiilor lui Sextil Puşcariu în care dialectologul afirma, aparent contradictoriu[4], că „poeziile (cântecele) populare în dialect lipsesc"[5].

Ulterior, Petru Iroaie semnala – în secţiunea introductivă a colecţiei sale de cântece populare istroromâne[6] – dizolvarea progresivă a repertoriului tradiţional şi dificultatea reconstituirii acestuia. În acelaşi timp, sugera interpretarea fenomenului de regresie printr-un complex de factori care au contribuit la configurarea stadiului în care se afla cântecul istroromân în momentul realizării anchetei:

– factori de ordin demografic (diminuarea numărului de cunoscători ai dialectului);

– factori geografici (coordonatele plasării din punct de vedere geografic care au determinat izolarea lingvistică, supravieţuirea într-un mediu aloglot);

– factori de ordin politic (politica de asimilare instituită de croaţi în diferite perioade, în special prin intermediul instituţiilor de educaţie şi culturale: şcoala, biserica sau propaganda prin presă);

– factori de ordin istoric (evenimente cu impact asupra profilului economic, politic şi cultural în întreaga regiune, de exemplu cele două etape de guvernare străină: cea austriacă şi cea italiană);

– o serie de transformări ce ţin de dinamica firească a creativităţii de tip folcloric (raportul tradiţie–inovaţie):

„[...] concluziile pentru dispariţia din circulaţie a cântecului cirebir se lămuresc inductiv şi-n mod firesc din chiar ambianţa socială în care trăiesc istroromânii. Numărul lor e foarte redus: abia 3000. Din toate părţile îi înconjoară marea de sloveni (nu croaţi!), ajunşi croatizaţi şi să se considere croaţi, datorită politicii culturale pe care au făcut-o şi o mai fac încă pe ascunsul preoţii croaţi. Ba, înainte de războiul mondial, această politică se făcea prin şcoală, presă şi propagandă făţişă. Limba şi cântecele româneşti erau prigonite în chip urâcios. Ambianţa slavă – şi e arhicunoscut în orice parte felul de penetraţie slavă şi mijloacele întrebuinţate pentru a se impune – constrânge în mod direct, grupurile româneşti la adaptare. Limba se slavizează, literatura populară croată pătrunde în grupul românesc şi scoate din circulaţie pe cea existentă. Cântecele, cari-s atât de legate de formă, dispar cel dintâi din circulaţie, cedând locul veneticelor [...]. Uneori, chiar cântecele se croatizează îmbrăcând limba croată. [...] Cântecele croate ajung la modă, fiind favorizate de biserică, de şcoală, de oamenii conducerii; şi-şi au vastă arie de extensiune, satele împrejmuitoare fiind croatizate sau croate. Pe lângă acestea, cântecul românesc e disprețuit de preot, de învăţător etc. şi de vecinii croaţi, cari vin la horile şi la sărbătorile valahe sau îi primesc pe valahi

[3] Leca Morariu, *Lu fraţi noştri*, Suceava, 1928; *De-ale ciribirilor*, II, Cernăuţi, 1932.

[4] Luând în considerare intervalul de timp relativ scurt dintre apariţia celor două lucrări care prezentau rezultatele unor cercetări aplicate desfăşurate în cadrul comunităţilor de istroromâni (1926–1928, 1932).

[5] Sextil Puşcariu, *Studii istroromâne*, vol. II, Bucureşti, 1926, p. 49.

[6] Petru Iroaie, *Cântece populare istroromâne*, Cernăuţi, Tip. Glasul Bucovinei, 1936.

https://biblioteca-digitala.ro

printre ei şi le desaprobă cântecul prin neînţelegere şi prin râsete. [...] Sub guvernare italiană, elementul românesc din Istria se bucură de o paternă ocrotire. Propaganda croată nu se face cel puţin făţiş. Civilizaţia însă îşi croieşte drum larg şi cu sosirea ei viaţa socială din nou se schimbă"[7].

Spre deosebire de predecesorii săi, Iroaie şi-a circumscris riguros segmentul cercetării[8], reuşind să abordeze problema folclorului muzical reprezentativ pentru cele două comunităţi de istroromâni (grupul din nord – Jeiăn, grupul din sud – Şuşnievița) la un nivel de mai mare profunzime. Investigaţia sa pornea de la premisa distincţiei fundamentale între dispariţia unui produs folcloric şi ieşirea acestuia din circulaţie, proces ce vizează trecerea din fondul activ în fondul pasiv. În comentariul pe care îl face pe marginea contribuţiilor anterioare în domeniul studierii comunităţilor de istroromâni, Petru Iroaie include următoarea observaţie referitoare la articolul lui Traian Cantemir *Motivele dispariţiei poeziei populare la istroromâni* („Făt-Frumos", X, 1935): „[...] orice concluzie definitivă, luată în grabă, iese din cadrul ştiinţei [...]. Totuşi, eseul d-lui Traian Cantemir poate fi prezentat sub altă etichetă, şi anume: *Motivele dispariţiei din circulaţie a cântecului popular cirebir*, deci cu completarea *dispariţie din circulaţie* şi înlocuirea de «poezie populară» cu cea de cântec popular"[9].

Din această perspectivă, Petru Iroaie a încercat să identifice pe parcursul anchetei sale şi acele cântece intrate deja în fondul pasiv. În scopul depăşirii limitelor impuse de realitatea terenului, cercetătorul a adoptat o strategie mai puţin convenţională, însă rezultatele obţinute („118 cântece, fragmente de cântece şi variante") sunt superioare culegerilor efectuate anterior. Elementul inedit al metodei sale consta în faptul că informatorilor chestionaţi li se prezentau o serie de texte (inventarul deţinut fiind iniţial redus) pentru a se verifica dacă aceştia le recunosc, dacă există variante în circulaţie, dacă mai sunt prezente în memoria individuală/colectivă: „Această colecţie de cântec popular românesc din Istria nu s-a realizat cu uşurinţă, cântecele cirebire fiind scoase din circulaţie, iar depozitarii dându-le la iveală în urma unui teribil sondaj făcut de subsemnatul în amintirea şi conştiinţa lor [...]. Şi-mi mergea uşor cu cât mi se măria colecţia, căci spuneam cântecele auzite, iar unii le recunoşteau şi-şi mai aduceau aminte şi de altele"[10].

În contemporaneitate, în condiţiile unei alterări drastice a tuturor formelor de exprimare folclorică specifice comunităţii şi a unui context de culegere aproape steril, în sensul că informatorii chestionaţi nu au fost capabili să interpreteze sau să-şi amintească cântece din repertoriul tradiţional, modalitatea de culegere prin strategii de „recuperare" a creaţiilor persistente în fondul pasiv s-a dovedit viabilă. În

[7] Petru Iroaie, *op. cit.*, p. 9, 10, 11.

[8] În preambulul colecţiei cercetătorul menţionează scopul investigaţiei realizate între 7 august şi 20 septembrie 1935: „Direct povăţuit de profesorul meu Leca Morariu, mi-am îndreptat toată atenţia asupra melopeei populare" – cf. Petru Iroaie, *op. cit.*, p. 5.

[9] Petru Iroaie, *op. cit.*, p. 6.

[10] *Ibidem*, p. 6, 7.

https://biblioteca-digitala.ro

efortul de adaptare la oferta terenului, am iniţiat un experiment al cărui subiect a fost Miro Belulovici, singurul instrumentist semiprofesionist, interpret la armonică diatonică, din Suşnievița. Folosind culegerea lui Petru Iroaie ca material de referinţă, am încercat să descoperim cântecele care au rămas în fondul pasiv al acestui subiect investigat. Luând în considerare materialele furnizate de informatori ai lui Petru Iroaie, Miro Belulovici a reuşit să recunoască 17 texte (de la: Ive Baco – 8 piese, Tonca Bercarici – 4 piese, Toni Ţveţici-Toneru – 3 piese, Frane Bercarici – 1 piesă, Lucia Brăncela – 1 piesă) şi să identifice numele şi repertoriul propriu cântăreţilor recunoscuţi în comunitate în vremea copilăriei sale. Trebuie evidenţiat că informatorul a făcut şi o serie de observaţii referitoare la încadrarea categorială, precizând că unele sunt cântece, altele sunt *storiţe*. După încheierea experimentului s-a realizat o culegere care a avut drept obiectiv înregistrarea melodiilor instrumentale aflate în repertoriul său, la finalul căreia Belulovici a interpretat, acompaniat de armonică, două variante în dialect ale unor cântece tradiţionale:

1. Me omiţi e bur
Şapte vote bur
Soro an dumireca
Mă bate preste cur.
Şope, şope şope,
Pre şoia cheta me,
Pre şcaşu zgoru
Tu, tu, tu, tu, tu, tu.

2. Feata muşata
Muşat jucat-a
Fraieru[11]-flata
Pîr şi-a măritat.

Din perspectiva unei abordări comparative între materialul consemnat în colecţia *Cântece populare istroromâne* a lui Petru Iroaie şi cel înregistrat în 2005–2006[12], pot fi evidenţiate o serie de informaţii interesante referitoare la aria de răspândire a cântecelor şi tematica acestora. Textele care articulează corpusul culegerii pun în evidenţă o reprezentare mai mare a tematicii erotice şi a temei naturii. Unul dintre textele cele mai productive – luând în considerare variantele interne şi zonale (*Când te-am întrebat* – variantă consemnată în Brdo şi Noselo, *Când te-am io rugat* – variantă consemnată în Brdo, *Procleta ceu te maie* – variantă consemnată în Noselo) care se regăsesc în culegere – valorifică tema iubirii pierdute/neîmpărtăşite. Este interesant de remarcat faptul că o versiune a acestui cântec a putut fi consemnată, la o distanţă de şapte decenii, în satul Jieăn:

Când am tire io-ntrebat
Nu mi te-ai vrut obeci
Când am tire io-ntrebat
Acmo mi te posluji
Io mi-am aflat o alta
Şi cu negri oklițe

Io de tire nu mă res
Mai muşata neveştu
Ka şi două mârviţe
Acmo mi te posluşati
Io mi-am aflat o alta
Şi cu negri oklițe.

[11] Logodnic.

[12] Trebuie menţionat că anchetele din 2005–2006 au fost primele culegeri realizate de către o echipă de folcloriști, după 50 de ani de la descinderea lui Petru Iroaie.

https://biblioteca-digitala.ro

(Când pe tine te-am întrebat, / Nu mi te-ai vrut promite; / Când pe tine te-am întrebat. /Acum pe mine m-ai îmbiat, / Eu mi-am aflat alta /Şi cu negri ochişori /Io de tine nu mă las, / Mai frumoasă nevastă, / Ca şi două firimituri. / Acum pe mine m-ai îmbiat, / Eu alta am aflat / Şi cu negri ochişori). *Oi liepure nu juca* consemnat de Petru Iroaie în Jieăn, în 1935[13].

În prezent, fondul activ mai păstrează un număr redus de cântece neocazionale interpretate în dialectul istroromân, acestea constituind un registru semnificativ din perspectiva afirmării, prin elementele de identificare şi identizare, a grupului din Jieăn în raport cu celelalte grupuri de cântăreţi – *Rano astăz merg cosi, Când am tire io-ntrebat, Mers am ocia şi colea, Ala fina feata, Oi, liepure nu juca.* Acesta din urmă constituie un exmplar deosebit prin acurateţea conservării în timp de la prima sa reproducere de către Petru Iroaie[14], apoi în studiul lui Dario Marusic[15] şi în culegerea din 2005 din Jieăn:

Oi, liepure nu juca,
Ke te bate maia ta
Preste buca curului,
Cu ştenăţu plugului.

Deşi interpretarea melodiilor este exclusiv vocală, repertoriul muzical tradiţional conţine şi un cântec acompaniat de *ţindră*[16] (instrument cordofon din categoria lăutelor), a cărui performare a fost iniţial relaţionată obiceiului *Zvonciarilor* din Jeiăn, prilejuit de sărbătorirea Epifaniei Domnului, plasată în

[13] Petru Iroaie, *op. cit.*, p. 27.

[14] *Ibidem.*

[15] Dario Marusic, *Le tradizioni musicali dei rumeri*, în *L'Istrorumeno – La lingua, la cultura, la storia*-Parliamo per sarvarlo, Associazione di Amicizia Italo-Romena Decebal, Trieste/Carta Europea delle Lingua Regionali o Minoritarie, Strasburg, 1992, p. 14–17.

[16] *Ţindra,* instrument unic în regiune, despre care profesorul Dario Marusic observă în studiul *Le tradizioni musicali dei rumeri* că nici Teodor Burada şi nici alţi autori nu o menţionează, printre celelalte instrumente muzicale: „L'autore conclude la sua descrizione con le parole: «Alte instrumente de musică afara de aceste nu am vedut la locuitorii romani din Istria». Questa affermazione mi lascia un po' perplesso a causa della completa assenza della zindra. Nel dizionario di Maiorescu troviamo *citer* definita come strumento a fiato di Seiane dove la chiamano pure *pisc* e *surli*. Pure Iosif Popovici (*Dialectele romine. Halle, 1909*) parla della *citer* come strumento a fiato. Se non teniamo conto della poco probabile possibilità che tutti e tre gli autori non abbiano avuto occasione di vedere o sentire almeno parlare del liuto a manico lungo, la latitanza di questo strumento si può spiegare soltanto con una sua effettiva assenza tra i Rumeri fino al nostro secolo. Questo significherebbe che lo strumento sia stato a Seiane introdotto solo recentemente e denominato con il termine che già definiva un altro strumento in uso. Questa è d'altronde una prassi costante del mondo tradizionale dove uno strumento può venir chiamato con nomi diversi o con lo stesso nome vengono definiti strumenti differenti". Ţindra, *cindra* în sârbo-croată, apare în *Reallexicon der musikinstrumente* realizat de Curt Sachs sinonim cu *zither*. Forma veche a acestui instrument muzical a avut o altă denumire până în secolul al XVIII-lea, *cister* (din franceză *cistre*), o chitară în formă de pară la care se cânta fie cu degetele, fie cu ajutorul unui plectrum, cu un număr de corzi ce varia extrem de mult, între 4 şi 12, acordaje foarte diferite în funcţie de specificul regiunii (Franţa, Italia, Germania, Spania) – cf. Curt Sachs, *Reallexicon der musikinstrumente*, 1962, p. 82–84.

https://biblioteca-digitala.ro

calendarul romano-catolic la data de 6 ianuarie, *Tri Kralji* (Gaşpar, Melchior şi Baltazar).

În zorii zilei de 6 ianuarie, *zvonciarii* (clopotarii) se întâlnesc la şcoala din sat pentru a forma grupul care urmează să se deplaseze în satul învecinat, Mune. Prin tradiţie, *zvonciarii* din Jeián performează obiceiul în Mune, iar cei din Mune în Jeián. Secvenţele care marchează valenţele magico-rituale ale obiceiului se focalizează în acţiunea de înconjurare (de trei ori) a satului de la răsărit la apus, grupul oprindu-se în dreptul fiecărei gospodării unde sar pentru a face clopotele să sune ritmic (*zvonesc*). Şi în prezent sătenii respectă tradiţia de a-i primi în gospodărie pe *zvonciari*, întrucât se crede că persoanei care a refuzat să-i primească îi va merge prost tot anul. Toţi membrii comunităţii conştientizează simbolistica actului de a *zvoni* (a suna din clopote), astfel încât acţiunile grupului sunt valorizate cu o condescendenţă deosebită.

Gazdele oferă conducătorului şi casierului – singurii care au dreptul de a intra în case – alimente – ouă (*oşoare*), *slănină* şi vin (*vir*) – care sunt consumate la finalul performării obiceiului şi în timpul mesei comensuale.

Pe parcursul distanţei dintre case, este intrepretat cântecul *De la Jurine pâr la Ştipe*, al cărui text reprezintă verbalizarea secvenţei ceremoniale şi a gesturilor, descriind în acelaşi timp schimbul de daruri dintre performeri şi gazde.

De la Jurine pîr la Ştipe
Saka coasa trei oşore
Şi prin coase cu slanine
U iu cântu oiaine,
Tuok an fruşte vor juca,
Uanu nova ciuda da.

(De la Jurine pân la Ştipe/La fiecare casă, trei ouă / Şi prin case cu slănină / Cântă *oiaine*/ Aceea vor juca, / Anul nou mult va da.)

Textul face referire la primirea şi consumarea slăninei, dar în special a ouălor la sfârşitul meselor rituale de *Lăsatul Secului*. Această tradiţie, semnalată de cercetătorul Ion H. Ciubotaru şi în anumite zone ale Moldovei, simbolizează „abandonarea totală a bucatelor *de frupt* sau *de dulce* pe tot parcursul postului care urma"[17]. Deşi relaţionarea segmentului literar cu desfăşurarea obiceiului a impregnat cântecului o funcţie ceremonială (funcţie augurală, conţine o trimitere explicită la formulele tipice de urare: *Uanu nova ciuda da*), prin performarea acestuia şi cu ocazia festivităţilor hramului bisericii, se produce un fenomen de refuncţionalizare. Alături de acest cântec tradiţional, repertoriul muzical interpretat cu această ocazie include şi o producţie mai recentă în istroromână, *Imnul zvonciarilor*, prin care este afirmată identitatea grupului şi a obiceiului pe care îl performează.

[17] Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, volumul II, *Obiceiurile familiale şi calendaristice*, Iaşi, Editura „Presa Bună", 2002, p. 260.

https://biblioteca-digitala.ro

Cântecele în dialect, purtând numele de *bugarenje*, sunt considerate reminiscenţe ale unui vechi stil de interpretare vocală. Melodiile evidenţiază o structură sonoră de tip modal, alcătuită din cinci sunete, un ritm izocron şi o formă fixă de factură strofică. Executate în prezent numai de bărbaţi, melodiile evidenţiază un stil propriu de interpretare în grup: debutul pieselor muzicale este susţinut de către prima voce, care interpretează primul vers al textului, conturând un mers melodic ascendent. În continuare, primei voci i se alătură cea de-a doua, reluând primul vers. Arcul melodic este descendent, fără salturi melodice mai mari de terţă, execuţia pe două voci realizând un contrapunct ce conturează două melodii paralele. Această manieră de interpretare, denumită de anumiţi etnomuzicologi *polivocalitate paralelă*, se caracterizează printr-un procedeu de însoţire a celor două voci notă contra notă, la un interval muzical constant. Ignazio Macchiarello semnala existenţa polivocalităţii paralele în contextul tradiţiei orale din Italia, fiind comună unei părţi importante a teritoriului italian ce cuprinde arcul alpin, Câmpia Padului, cu extindere în toată Europa centrală[18]. Nu fac excepţie Slovenia şi Croaţia, unde profesorul Dario Marusic menţionează „Pure la tradizione vocale di Seiane[19] è simile a quella dei paesi vicini. Questa tradizione però vive ancora oggi ed è di tipo dinarico. Sebbene non radicalmente, si discosta dalle altre tradizioni della penisola essendo più vicina ad alcuni canti delle isole di Cherso e Veglia nonché alle tradizioni vocali della Lika e in particolar modo della Banija"[20]. Polivocalitatea paralelă a cântecelor istroromânilor din Jeián este de o natură specială, considerată de către Marusic diafonie. Definiţiile diafoniei, termen ce desemnează cântarea la două voci, precizează că „în Grecia antică, prin diafonie se înţelegeau intervalele disonante în opoziţie cu simfonia care cuprindea intervalele consonante"[21]. Lăsând deoparte explicaţiile acusticii în definirea consonanţei şi disonanţei, aceste noţiuni se situează în opoziţie permanentă, ce reflectă o doză importantă de subiectivism depinzând de receptor, de cultura muzicală căreia îi aparţine, de context; consonanţei i-au fost atribuite starea de stabilitate, efectele plăcute, în timp ce disonanţa este percepută ca mobilitate creând efecte neplăcute. Specificăm că termenii „au cunoscut în decursul istoriei – după cum cunosc şi astăzi – multiple interpretări. [...] într-o bună parte a Evului Mediu, terţele şi sextele erau considerate disonanţe"[22].

O caracteristică a repertoriului muzical tradiţional din Jieán – relaţionat diferitelor circumstanţe festive cum ar fi *Pustul*, sărbătorirea hramului bisericii

[18] Ignatio Macchiarello, *La polivocalità di tradizione orale in Italia*, în „LARES", nr. 4, 1993, p. 702.

[19] *Seiane* este forma veche a satului Jieán.

[20] Dario Marusic, *Le tradizioni musicali dei rumeri*, în *L'Istrorumeno – La lingua, la cultura, la storia* – Parliamo per sarvarlo, Associazione di Amicizia Italo-Romena Decebal, Trieste/Carta Europea delle Lingua Regionali o Minoritarie, Strasburg, 1992, p. 14–17.

[21] Dumitru Bughici, *Dicţionar de forme şi genuri muzicale*, Bucureşti, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, 1975, p. 85.

[22] *Ibidem*, p. 77.

https://biblioteca-digitala.ro

Sf. Andrei, ceremonialul nupţial – este existenţa unui *singur tip muzical* folosit pentru toate textele. Acest fenomen îndeamnă la reflecţie; concluzia cea mai plauzibilă ar fi susţinută de posibilitatea căderii în desuetudine a celorlalte tipuri muzicale. Însă cercetările etnomuzicologilor asupra acestor fenomene propun o altă abordare. Renumitul muzician Constantin Brăiloiu semnala în Drăguş că doina era, potrivit afirmaţiilor informatorilor bătrâni, „primul cântec", cel mai vechi, pe melodia căruia se interpretau diferite texte: „femeile îl cântau când torceau" şi „când adormeau copilul"; „ciobanii îl cântau la fluier" şi „bătrânii" de asemenea, era auzit la „şezători", cât şi la „cârciumă unde se întâlneau bărbaţii şi femeile"[23]. Analizele şi investigaţiile efectuate asupra diverselor tradiţii muzicale l-au determinat pe Brăiloiu să concluzioneze: „melodiile sunt cu atât mai puţine, cu cât stadiul este mai arhaic, cum se poate vedea la satul albanez, care are una, rar două melodii de cântec, dar necunoscute satului vecin"[24]. Referitor la această problemă, Ghizela Sulițeanu remarca în *Psihologia folclorului muzical* următorul aspect: „cu cât ne adâncim în istoria folclorului muzical al unui popor găsim mai puţine tipuri muzicale ceea ce ne uşurează înţelegerea posibilităţilor ca acestea să fi putut acoperi în trecut necesităţile de exprimare muzicală ale unei populaţii aflate pe un teritoriu mai întins. Totodată, mai putem atribui acestei perioade şi o mai puţină diversitate a tipologiei muzicale între unele categorii folclorice, unele din acestea utilizând chiar şi aceleaşi melodii [...] anumite condiţii de dezvoltare social-istorică, o mai puternică coeziune folclorică, ceea ce corespundea dealtfel şi stadiului de evoluţie a muzicii populare"[25].

În urma acestor observaţii corelate atitudinii conservatoare a colectivităţilor din spaţii aflate în afara graniţelor spaţiului de origine, ipostaza actuală a repertoriului vocal din Jeián poate fi evaluată din perspectiva menţinerii unui singur tip muzical reprezentând un stadiu mai puţin evoluat, mai arhaic, al folclorului muzical.

Complementar, trebuie subliniat aspectul esenţial al reevaluării (reconstituire, revitalizare) repertoriului tradiţional ca sursă de conservare şi manifestare a identitarului etnic.

[23] Constantin Brăiloiu, *Opere*, vol. IV, Bucureşti, Editura Muzicală, 1979, p. 156–157.

[24] Apud Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1974, p. 519.

[25] Ghizela Sulițeanu, *Psihologia folclorului muzical*, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1980, p. 222.

https://biblioteca-digitala.ro

VOCABULARUL ÎNRUDIRII LA AROMÂNI

IULIA WISOŞENSCHI

În lucrarea de faţă ne propunem să prezentăm sistemul terminologic de rudenie la aromâni din perspectivă lingvistică, şi anume, a clasificării şi inventarierii unităţilor lexicale, şi să deschidem, totodată, un câmp de reflecţie asupra modului în care denominarea relaţiilor de rudenie, în funcţie de anumite particularităţi antropologice şi psiholingvistice specifice, participă la determinarea unor mărci de individualizare şi de înţelegere a modului de constituire şi de funcţionare a universului social şi cultural aromânesc. Terminologia rudeniei constituie domeniul-cheie, coloana vertebrală, în jurul căreia se organizează cunoaşterea instituţiei familiei înseşi şi, de asemenea, devine o componentă esenţială de investigare şi de interpretare a reţelei de rudenie integrate mecanismelor de configurare şi de fiinţare a macrosistemului social. Prin realităţile pe care le descriu, termenii de rudenie nu sunt un simplu nomenclator de cuvinte, ci adevărate „etichete ale relaţiilor sociale" ce capătă sens prin raportarea la celelalte unităţi, în cadrul sistemului, marcând, astfel, diverse poziţii (homostatmica şi heterostatmica) în structura familiei, locul, raporturile existente şi tipurile de relaţii dintre rude. „Un termen are sens atât prin relaţia sa cu alţi termeni (emici) în acelaşi sistem, cât şi prin referinţa sa. Referentul termenului poate fi clasificat în categorii etice fără a violenta autenticitatea conceptelor emice ale membrilor"[1].

Diversitatea terminologiilor de rudenie observate de primii călători, în societăţile tribale, începând cu sfârşitul secolului al XIX-lea, a trezit vii şi interesante dezbateri, cu precădere în anii '50–'60 ai secolului al XX-lea, cu privire la rolul terminologiei în comprehensiunea modelelor de organizare socială a *celorlalţi,* vizibil diferite de propriile universuri parentale occidentale: „unii văd în aceste terminologii efectul regulilor de alianţă; alţii, un fenomen pur lingvistic"[2].

Vocabularul înrudirii la aromâni dezvăluie, la un prim nivel de analiză, unitatea genetică cu modelul de denominare al limbii latine, în care înrudirea reflectă tiparul dominat de preponderenţa tatălui, dar şi persistenţa unor termeni proprii creaţi şi gestionaţi de dinamica schimbărilor sociale. Descompunând reţeaua de relaţii la aromâni, găsim elemente lexicale ce reflectă structuri sociale foarte vechi şi reminiscenţe ale sistemului de înrudire clasificatorie; urmează să analizăm, în continuare, etimologiile termenilor corespunzători pentru fiecare linie

[1] C. Harris, *Relaţii de rudenie,* Bucureşti, Editura Du Style, 1998, p. 49.
[2] Robert Deliège, *O istorie a antropologiei,* Bucureşti, Editura Cartier, 2007, p. 69.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 251–256

https://biblioteca-digitala.ro

de rudenie, având ca reper convenţia noţională EGO, variaţia denumirilor şi modul de adresare în funcţie de punctul de referinţă (EGO), dar şi împrumuturile lexicale în cadrul tipurilor de înrudire şi „situaţiile de ieşire din normă", precizând, atunci când va fi cazul, semantica şi comportamentul lingvistic determinat de factorii extralingvistici contextuali.

Demersul nostru a izvorât din nevoia imperioasă de înregistrare a unităţilor lexicale, oferită de realitatea lingvistică a principalelor instrumente ştiinţifice de cercetare, dicţionarele de specialitate şi antologiile de folclor, demers necesar pentru descrierea ansamblului lexical al fiecărei linii de rudenie şi a seriilor sinonimice corespunzătoare arhetipului; este o etapă preliminară şi esenţială de investigare, însă, din păcate, restrictivă şi deficitară pentru înţelegerea, în adâncime, a resorturilor interne de reglare şi funcţionare a instituţiei rudeniei.

Literatura de specialitate menţionează, plecând de la EGO, *persoana reper,* aleasă arbitrar pentru descrierea sistemului terminologic, principalele categorii de marcare lingvistică a indivizilor în cadrul reţelei de relaţii de rudenie în comunitatea umană: termeni de referinţă şi termeni de adresare. Raportarea la EGO devine axa centrală a întregului construct, a întregii reţele de relaţii prin care se stabilesc nivelele generaţionale, de ascendenţă şi descendenţă, tipul de colateralitate existent la nivelul fiecărei generaţii, gradul de rudenie pentru fiecare membru în parte şi, nu în ultimul rând, stabileşte identitatea lingvistică a fiecărui termen în sistem[3]. Totodată, deplasarea şi repoziţionarea lui EGO în cadrul sistemului determină denominarea diferită şi stabilirea unui set de relaţii adecvate noii poziţii deţinute pe scara rudeniei. Categoria termenilor de referinţă reflectă relaţia pe care o deţine cu o rudă cel care vorbeşte, în comunicarea cu o persoană, care poate sau nu să aparţină aceleiaşi structuri de familie. Termenii de adresare, o categorie marcată afectiv şi condiţionată „de contextul cultural permanent sau conjunctural", sunt utilizaţi în exprimarea directă cu un membru al aceleiaşi relaţii de familie şi poate reflecta spectrul de atitudini sociale ce caracterizează universul cultural al familiei. Frecvenţa utilizării unui vocabular al înrudirii în contexte variate, ceremonial-oficial, cotidian-familial, juridic etc., în care normarea terminologică prin care sunt denumite rudele este foarte precisă, evidenţiază gradul de formalizare al raporturilor dintre membrii comunităţii[4].

Pentru primul tip de rudenie, *rudenia consangvină directă (unilaterală)* la aromâni, identificăm următoarele mărci şi variante terminologice în raport cu EGO: *străbunic – străpap, străauş, străpărinte, propator*; *bunic – pap, auş, tot, geagiu, ghius, pleacă, prezvit*; *bunică – maie, mumă, dodă, moaşe, mana – mari*; *tată – tată, tatu, afendi, andicu, barba, lalia, părinte*; *mamă – dadă, mumă, manâ, ată, iată, imă, mă, bănа*; *fiu – hiliu, hilandru*; *fiică – hilie, hicâ, ciupră*; *nepotlă* (în linie directă) *nipot; strănepotlă – strănipot.*

[3] Alina Ioana Ciobânel, *Înrudire şi identitate,* Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2002, p. 100.
[4] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

Sistemul aromânesc de numire a generațiilor ascendente și descendente pornește de la aceeași bază de calculație, identic cu cel românesc, prin prefixarea substantivului *bunic – pap* și, respectiv, *nepot – nipot*[5].

În tipul de înrudire consangvină *străbunic* – tatăl unuia dintre părinți – constituie adesea punctul terminus în stabilirea genealogiei pe linie ascendentă, și apare la aromâni în seria sinonimică marcată terminologic cu prefixul *stră-* din latinescul *extra-*, prefix „care imprimă o valoare intensivă și indică sensul de vechime, de origine îndepărtată a membrilor familiei" și care neutralizează specificul de sex: *străauș, străpărinte, străpap*, mai puțin uzitatul *propator*, cuvânt de origine grecească, cultă, dintre care cea mai frecventă este forma prefixată *străauș*, defectiv de feminin. Cuvântul *auș*, provenit din latinescul *avus* (lat. *au* + suf. *-us*, având rădăcină indo-europeană *awon*), cunoaște o slabă distribuție spațială pe teritoriul nord-dunărean, o cauză a frecvenței sale reduse fiind, după părerea lingvistului Vasile Scurtu, „slaba sa constituție la care se adaugă concurența și vitalitatea cosemanticului său autohton, *moș*"[6]. Termenul însuși folosit în aromână cunoaște o „tendință de degradare, unde începe să aibă o nuanță ironică sau ireverențioasă"[7]. La următorul nivel ascendent, pe axa genealogică, termenul de referință și de adresare pentru forma arhetipala *bunic* este la aromâni *pap*[8], din latina vulgară *pappus*, cu aceeași sferă semantică de *bunic, bătrân, moș* și e întrebuințat și ca termen de respect pentru un om mai în vârstă, și circulă in paralel alături de *tot* (alb. *tőt*), *geagiu* (alb. *dzadza*), *ghiuș* (alb. *gjush*), *pleacă* (alb. *plak*), *prezvit* (gr. *Prezvit*) și *tata-mari*. Includerea ultimelor cuvinte în categoria termenilor de adresare, fără marca de referențialitate și glisarea spre polul respectului și al afectivității, denotă poziția privilegiată a persoanelor în vârstă în rețeaua complexă a înrudirii la aromâni. Termenul feminin de referință și de adresare poziționat simetric pe axa genealogică, *bunică*, este *maie*, termen generalizat, folosit cu sensul de *babă, femeie bătrână*, a cărei etimologie Iorgu Iordan o atribuie sârbo-croatului *maja*, în timp ce T. Papahagi vorbește de originea latină a acestui cuvânt: *majus*, cât și formele de adresare și de referință *omă, mumă* (lat. vulgară *mammanae*), *moașe, dodă* (etimologie necunoscută) *mana-mari*. Deși pentru bunică se folosesc, în general, termeni identici, fie că „este vorba de înrudire pe linie maternă, sau de cea pe filiație paternă"[9], în aromână se diferențiază terminologic acest tip de înrudire în funcție de filiație, *mumă* desemnând în anumite contexte „bunica paternă", iar *maia*, „bunica maternă". Dialectul aromân cunoaște o diversitate terminologică pentru noțiune de *tată, tatu* (formă rară), *afendu, afendi* (din grecescul *afendis*), *andicu* (etimologie necunoscută, cu distribuție spațială în

[5] *Ibidem*, p. 56.
[6] Vasile Scurtu, *Termenii de înrudire în limba română*, București, Editura Academiei, 1966, p. 8.
[7] *Ibidem*.
[8] Tache Papahagi, *Dicționarul dialectului aromân*, București, Editura Academiei, 1974.
[9] Vasile Scurtu, *Op. cit.*, p. 32.

https://biblioteca-digitala.ro

regiunea Zagor), *baba* (din turcescul *baba*, uzitat restrâns în regiunea Bitoliei), *părinte* (lat. *parentem*), *barba* (ital. *barba*, întrebuinţat izolat), *lalia* (probabil tot din limbajul infantil), *neni* (limbajul infantil), cu unele sensuri inexistente la nord de Dunăre. Noţiunea de *tata,* provenit din latina vulgară şi aparţinând limbajului copiilor, este răspândită la aromâni parţial, fiind înlocuit de cosemanticul grecesc *afendi*, desemnând pe lângă sensul de bărbatul care are unul sau mai mulţi copii, un statut parental special de stăpân, preot, socru. Această semantică veche s-a pierdut în dialectal nord-dunărean. Încadrată în categoria întâi a fondului principal lexical, noţiunea *mamă* (lat. vulgară *mamma*) aparţine limbajului infantil şi cunoaşte o răspândire largă pe întreg teritoriul dacoromânesc şi parţial în dialectal aromân. Seriile marcate terminologic sunt pentru *mama* termenii de referinţă şi de adresare: *ată* (din lat. *ata*), termen familiar (la origine, în limbile indo-europene, acest cuvânt îl desemna pe „tatăl personal"[10], căruia îi era recunoscută paternitatea fizică, spre deosebire de *pater*, întrebuinţat cu valoare strict mitologică), întrebuinţat numai de aromânii din nord şi sinonimele: *iată, imă, mumă, mană* (de prov. grecească), *băna* (forma rară), *dadă* (creat în limbajul copiilor, răspândit la popoarele vecine cu sensuri apropiate; se mai precizează şi etimologia turcească *dady* – doică), cât şi circulaţia, în paralel, a aceleiaşi mărci de înrudire *dada mare*, în opoziţie cu *dada mică,* cu utilizare răspândită la aromânii fărşeroţi, cât şi forma regresivă *mă,* consemnată la grămoştenii originari din Bulgaria şi din Macedonia.

Un element important al descendenţei directe, termenul *fiu* – persoană de sex masculin, considerată în raport cu părinţii săi, folosit şi ca termen generic pentru a numi copiii de ambele sexe circulă în aromână sub forma de *hiliu* (lat. *filius*), mai restrâns derivatul *hilandru*, cât şi *hiliu di hicat*, cu complinirea semantică în opoziţie cu *hiliastru* (lat. *filiastru*), fiu vitreg. Aromâna conservă această formă păstrată din registrul juridic şi inexistentă în dialectul nord-dunărean. Noţiunea *fiică* cu sensul de copilă în raport cu părinţii, cunoaşte în aromână termenul de referinţă *hică* (lat. *filia*), derivatul adjectival *hilandră* şi formula de adresare *ciupră.*

La cel de al treilea nivel de înrudire, dialectul aromân înregistrează, pe linia filiaţiei directe, forma *nipot* (lat. *nepotem*, cu origine indo-europeană şi *nepos*), *nipoată* cu sensul de fiul/fiica fiului sau al fiicei în raport cu bunicii şi, adesea, complinit de substantivul precedat de prepoziţie „di frati" – *nipot di frati*, ca marcă de diferenţiere. Ca şi în dacoromână, termenul e ambiguu şi a devenit generic pentru toate generaţiile de urmaşi, extinzându-şi sensul şi în afara contextului familial. La aromâni, ca o particularitate, nu sunt atestate derivate hipocoristice pentru acest cuvânt şi nici în general. Cuvântul *strănipot* se supune aceluiaşi tip de analiză componenţială. *Ieşirea din normă*[11], un criteriu de clasificare propus, al terminologiei rudeniei, constituie situaţiile excepţionale, accidentale, de abatere de

[10] Emile Benveniste, *Vocabularul instituţiilor indo-europene. Economie, rudenie, societate,* Bucureşti, Editura.Paideia, 1999, p. 171.

[11] Alina Ioana Ciobânel, *op. cit.*, p. 108.

https://biblioteca-digitala.ro

la desfăşurarea parcursului existenţial firesc şi, uneori, determinate de nerespectarea normelor tradiţionale instituţionalizate în care includem termenii aromâni: *nearcă* – mamă vitregă, *tata nercu* – tată vitreg, *para-mană, para-mumă* – mamă adoptivă, *tata-afendi, para-fendi*, tată adoptiv, *para-nipot/ă*–nepot/ă vitregă, *hileastru*, păstrat numai în aromână (lat. *filiastru* – Iordan consideră că nu este un cuvânt popular, ci mai degrabă juridic) – copil vitreg. O serie terminologică cu o semantică negativă şi pronunţat peiorativă o reprezintă copiii ilegitimi, copii din flori numiţi: *cokil* (bg. *kopile*) şi *cokiu*, la aromânii din nord, *cupelu, cupilciu*, alţi termeni atestaţi numai în sudul Dunării: *dociu* (alb. *doc*), *luţ* – atestat numai în *Codex Dimonie* (lat. *luteus, -a, -um*), *lud, baştu* (lat. *bashtu*).

În cel de-al doilea tip de înrudire consangvină, *colaterală*, sunt prezente următoarele serii terminologice: *frate – frati, neni* (fratele mai mare); *soră – sor, soră, soru, dadă* (sora mai mare); *mătuşă – tetă, maie* (sora mamei), *iată, dadă* (soţia unchiului); *unchi – lală, tetâ, tata-mari*; *văr – ver, cusurin*; *nepot – nipot.*

În rudenia consgvină colaterală, termenul de referinţă şi de adresare în aromână *frati* (lat. *frater, fratis*) – persoană de sex masculină, înrudită cu altă persoană şi născută din aceiaşi părinţi, sau numai din unul din cei doi – prezintă identitate lingvistică la nivelul tuturor dialectelor. Cuvântul aromân *frati* este însoţit adesea de complinirea semantică *frati bun.* Cuvintele care precizează ieşirea din normă: *parafrate, frati di năpoi, frati nercu.* Termenul descriptiv, *soră – sor, soru* (lat. *soror*) – persoana de sex feminin, considerată în raport cu fraţii săi – cunoaşte aceeaşi situaţie lingvistică şi stabileşte o relaţie homostatmică cu fratele de care se distinge prin marca diferenţierii de gen. O valoare semantică este soră ca termen de adresare pentru cumnată, ce „marchează o relaţie mai apropiată emoţional, decât cea dată de norma gradului de rudenie"[12]. O poziţie specială în reţeaua de relaţii de rudenie, cu o identitate distinctă, ocupă fratele şi sora mai mare pentru care s-a simţit nevoia unei precizări terminologice clare prin apelativele *neni* – fratele mai mare şi *dodă* – pentru sora mai mare.

Termenul de referinţă şi de adresare *lală*, termen generalizat, „cu sensul de fratele tatălui, al mamei, dar şi soţul mătuşii circulă în paralel", alături de *tata-mari, tetă* (bulg. *tetâ*, prin schimbarea de gen). Cuvântul are origine controversată şi este interesant cum dialectul aromân nu a moştenit pentru cei doi termeni (unchi şi mătuşă) formele derivate din limba latină *avunculus* şi, respectiv, *matertera*, ca în limba română, şi a apelat la forma *lala*, care ar putea fi un onomatopeic din graiul copiilor.

Termenul de referinţă şi de adresare *mătuşă, tetă*, termen generalizat – sora tatălui, sau a mamei, soţia unchiului – cât şi *babă, bunică* consemnează circulaţia în paralel cu formele *iată, dadă* (soţia unchiului – lb. lat. *ata*), *tetă, maie* (sora mamei). Ca o particularitate, în aromână operează cu distincţia terminologică la nivelul înrudirii pentru cele două categorii. Termenul pentru *văr* – copiii fraţilor şi surorilor – în aromână este *cusurin* (din lat. *consobrinus verus*) şi prezintă unele

[12] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

microsisteme pentru nuanţarea gradelor de rudenie *văr primar – cusurin ver*, *prot cusurin* (copiii fraţilor), (fărşeroţi, pindeni), *cusurin andoilea*, *andoilea cusurin* (copiii verilor primari între ei), *deftir cusurin* (numai la pindeni), precedate de adjectivele *prot* (gr. *protos*) şi *deftir* (gr. *defteros*)[13]. În adresare, apare forma *cuşeari* (alb. *kusheri*).

Rudenia prin afinitate lărgeşte spaţiul de rudenie cu următoarele mărci terminologice: *soţ – năs*, *bărbat*; *soţie – năsă*, nveastă, muliare; *socru – socru*, *afendi*; *soacră – soacrâ*; *noră- nor*, *noru*, *norâ*, *nveastă*; *ginere – dzinire*; *cumnat – cumnat*, *băginac/ă*, *-dada-mari,dada-nică*, *simfaqă*; *cuscru /ă – cuscru/ă*.

În relaţia de rudenie afină, soţ-soţie, la aromâni se evită, în contextul cotidian, rostirea pe nume a partenerilor, aceştia recurgând la termenii *năs*, *năsa* (lat. *ipsus*), ca şi termenii de adresare *olăi*, *ola*, eufemisme, substituiri, care trimit la un comportament lingvistic tabuizat. În paralel, cele mai frecvente întrebuinţări sunt *nveastă*, *muleare* pentru soţie şi *bărbat* pentru soţ. Perechea de termeni soţ/soţie este inexistentă în dialect, aromâna păstrând pentru *soţ* (lat. *socer*) şi pentru forma feminină *soaţă* sensul de bază, de „tovarăş, partener, prieten, însoţitor". Termenul de referinţă *socru* (lat. *soccer*), cu sensul de tată al unuia dintre soţi în raport cu celălalt, cunoaşte forma *afendi* generalizată, răspândită în toate dialectele române sud-dunărene. Termenul *soacră*, mama soţului în raport cu EGO, a păstrat aceeaşi identitate lingvistică ca în limba română şi este răspândită unitar la toate dialectele.

Soţia fiului, ca termen raportat la EGO este *noră* (lat. *norus*), cu variantele aromâneşti *nor*, *noră*, *noru* – soţie considerată în raport cu părinţii soţului – care circulă în paralel cu termenul *nveastă*. *Dzinere* este unitar pentru tot spaţiul nord şi sud dunărean.

Termenul de referinţă *cumnat/ă* (lat. *cognatus*) – fratelui soţiei sau al soţului, soţul surorii, soţul surorii soţiei, soţul surorii soţului – prezintă aceeaşi identitate terminologică cu celelalte dialecte. Pentru termenul de *cumnată*, dialectul aromân înregistrează marca de rudenie *dada mare*, *dada-nică* cu un transfer de sens la un alt nivel de înrudire, construcţii create de limbajul infantil, ceea ce ne face să ne amintim de forma de organizare de tipul zadrugei a familiei aromâne şi de convieţuire în acelaşi spaţiu a mai multor generaţii. Într-o astfel de societate, terminologia de rudenie descrie o realitate a unei societăţi ce are ca unităţi de bază grupurile de oameni şi nu indivizii, între care existau legături de sânge reale sau fictive. Ca o particularitate, dialectul aromân mai păstrează termenul *băginac* (tc. *badjinq*), ca termen de referinţă şi adresare cu sensul ca doi bărbaţi ce ţin două surori. La un alt nivel, în spaţiul rudeniei este inclus termenul referent *cuscru* (lat. *consocrum*) – ce „exprimă gradul de înrudire al socrilor şi soacrelor între ei, tatăl unuia dintre soţi, în raport cu părinţii celuilalt, mama unuia dintre soţi în raport cu părinţii celuilalt", cu origine latină (lat. *consocer*); comun tuturor dialectelor româneşti circulă la aromâni forma *cuscur/a*.

[13] Nicolae Saramandu, *Studii aromâne şi meglenoromâne*, Constanţa, Editura Ex Ponto, 2003, p. 30.

https://biblioteca-digitala.ro

Caracteristici ale sistemului aromân de înrudire:

– derivarea modelului terminologic aromânesc din sistemul latin, în care fiecare clasă cuprinde termeni specifici fiecărui grad genealogic ascendent şi descendent, alături de colaterali (terminologie de tip descriptiv);

– frecvenţa foarte redusă a derivatelor hipocoristice, a formelor diminutivale marcate emoţional, semn că afectivitatea nu este un criteriu principal de determinare a sistemului de înrudire la aromâni;

– perceperea identică a unor mărci de rudenie, la acelaşi nivel de înrudire sau pe paliere genealogice diferite, probabil reflex al familiei lărgite şi al convieţuirii într-un spaţiu comun;

– încărcarea anumitor termeni de bază cu valori sociale, spirituale, de exemplu, *afendi*;

– prezenţa unei largi varietăţi de termeni alternativi pentru clasele fundamentale de rudenie: tată, mamă etc.;

– inexistenţa unor categorii de rudenie şi implicit a termenilor corespunzători: cumnat de mână etc.;

– originea străină (albaneză, grecească, turcească) a apelativelor şi a termenilor marcaţi emoţional;

– etimologie diferită faţă de echivalentele lexicale dacoromâne pentru principalele categorii de termeni de rudenie: *dada*, *afendi*, *lala*, *tetâ*;

– prezenţa unor forme foarte vechi de tipul *auş*, *ata* etc.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

REFERENȚIALITATE ÎN DISCURSUL IDENTITAR AL LIPOVENILOR DIN DOBROGEA

CRISTINA MIHALĂ

Scurtă incursiune în istoria lipovenilor

Cunoscuți în special sub denumirea de *lipoveni*, staroverii (*staraia* = „veche"; *viera* = „credință") sau starobreadții (*staroobreadcestvo* = „ritul vechi"[1]) reprezintă o grupare etnică de origine slavă (rusă și ucraineană)[2], ale cărei granițe identitare au fost însă delimitate pe criterii de ordin confesional. Deși inițial religia (păstrarea ritului ortodox rusesc vechi) a constituit factorul de sciziune a etniei ruse, ulterior aceasta s-a transformat într-un element de coeziune și o marcă identitară a întregii comunități de lipoveni.

Semnificația termenului „lipovean"

Termenul *lipovean* reprezintă o denumire atribuită credincioșilor de rit vechi (staroveri) de către populațiile cu care aceștia au intrat în contact. Deși există păreri conform cărora termenul este utilizat doar pe teritoriul României[3], denumirea de *lipovean* mai este întâlnită sub diverse variante și în Austria și în Rusia[4]. Cât privește etimologia acestui cuvânt, există mai multe teorii[5]. Una dintre cele mai larg acceptate teorii susține că numele de lipoveni ar deriva de la cuvântul rusesc *lipa* („tei"), de care s-ar fi legat principala ocupație a staroverilor. Aceștia erau cunoscuți în special prin obiectele casnice, papucii sau icoanele în stil vechi pe care le confecționau din lemn de tei, procurat din pădurile din jurul mănăstirii

[1] Trebuie făcută o distincție între *ritul vechi* și *stilul vechi*. Primul denumește vechea formă de ritual liturgic practicat în Biserica Rusă Pravoslavnică încă de la creștinarea Rusiei (988) și până la reforma patriarhului Nicon (1654), formă păstrată de staroveri până în prezent. Stilul vechi reprezintă vechiul calendar iulian, în care toate sărbătorile cu dată fixă se află mai târziu cu 13 zile față de cele din noul calendar gregorian. Staroverii (lipovenii ortodocși de credință veche) au păstrat atât ritul vechi, cât și stilul vechi (ritul vechi implicând, în mod automat, stilul vechi).

[2] Pentru detalii, a se vedea Filip Ipatiov, *Rușii-lipoveni din România – Studiu de geografie umană*, Presa Universitară Clujeană, 2001.

[3] Feodor Chirilă, Andrei Ivanov, Theodor Olteanu, *Probleme de dialectologie – Graiurile ruseşti lipoveneşti*, Bucuresti, Editura Univers, 1993, p. 10.

[4] Victor Vascenco, *Lipovenii – Studii lingvistice*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2003 p. 33, 39.

[5] Filip Ipatiov, *op. cit.*, p. 19.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 259–267

https://biblioteca-digitala.ro

bucovinene Dragomirna, pe domeniul căreia fuseseră primiți. Aceste obiecte, comercializate în târguri, au fost asociate ulterior cu profesia staroverilor. Conform unei alte teorii, denumirea de lipovean ar deriva fie de la numele lui Filip (1672–1742), supranumit *Pustovjat* („Pustnicul"), care fondează un schit monahal cu reguli aspre, cu un răsunet puternic în special în rândurile țărănimii. Amenințată cu persecuțiile, obștea se închide în schit și își dă foc. Impresionați de acest eveniment, o parte a staroverilor se organizează în grupări numite *filiponi* sau *filipoveni*, de unde și termenul prescurtat de *lipoveni*. Conform unei a treia teorii, denumirea de lipoveni ar deriva de la numele apostolului Filip, însă credințele lipovenilor nu arată un tratament special al acestui sfânt față de ceilalți sfinți.

În ciuda tuturor teoriilor enunțate, etimologia și semnificația termenului *lipovean* rămâne controversată. Deși inițial se autodenumeau *staroveri* sau *starobreadți*, astăzi termenul *lipovean* este utilizat și de către cei care aparțin acestui grup identitar. Mai mult, deși inițial denumea o grupare confesională, ulterior termenul a ajuns să denumească și o grupare etnică. În limbajul comun actual, termenul este asociat în mod obișnuit cu populația Deltei Dunării și cu profesia de pescar, ceea ce corespunde într-o măsură destul de relativă realității sociale.

Reforma patriarhului Nicon și „raskol"-ul staroverilor

În 1654, în urma vizitelor și sugestiilor unor înalte fețe bisericești din Ierusalim, Nazaret și Constantinopol, patriarhul Nicon al Rusiei, având sprijinul țarului Alexei Mihailovici (1645–1676), propune retraducerea cărților bisericești conform originalelor din limba greacă. Odată cu îndreptarea greșelilor de traducere, patriarhul Nicon sugerează și o serie de modificări în cadrul ritului, astfel încât Biserica Ortodoxă Rusă să aibă același ritual ca și celelalte biserici ortodoxe (greacă, română, sârbă, bulgară și ucraineană)[6]. Episcopul Pavel Colomenski, doi arhimandriți și doi protoierei se declară însă împotriva reformei, rămânând fideli vechiului rit practicat de la creștinarea Rusiei, în 988, de către Sf. Vladimir (prințul Vladimir I al Rusiei). Cea mai mare parte a populației (constituită în special din țărani) refuză, de asemenea, oficierea slujbelor religioase după noul model ritual. Temându-se de o schismă profundă în interiorul bisericii, patriarhul Nicon reunește un sinod (1666–1667) în urma căruia cei care refuzau reforma sunt declarați eretici, anatemizați și exilați. Mai mult, la scurt timp, Episcopul Pavel al Colomnei este ars

[6] Alături de modificările legate de text, erau propuse: 1) semnul crucii să fie făcut cu trei degete, nu cu două; 2) impunerea scrierii numelui Iisus în loc de Isus; mișcarea în biserică, în timpul slujbelor religioase, să se facă în sensul invers mișcării soarelui, spre deosebire de ritul vechi, în care mișcarea era în sensul de rotație al soarelui; 4) repetarea de trei ori, nu de două ori ca în ritul vechi, a cuvântului *Alleluia* (ebraică), „Slavă Ție, Doamne!"; 5) oficierea Sfintei Liturghii cu cinci, nu cu șapte prescuri, ca în ritul vechi; 6) folosirea crucii cu 6 extremități în locul celei cu 8 extremități; 7) în locul cântării la unison era propusă cântarea pe mai multe voci; 8) folosirea în biserică și a picturii religioase de influență occidentală. Pentru mai multe detalii, a se vedea Ipatiov, *op. cit.*, p. 24.

https://biblioteca-digitala.ro

pe rug, iar adepții vechii credințe (staroverii) prigoniți. Ulterior reformei niconiene, refuzul noului rit se asociază cu o serie de frământări sociale care îi aduc alături de staroveri pe cazacii lui Stepan Razim în războiul țărănesc din 1670–1671[7]. Cazacii, trecuți la vechea formă de credință, vor suferi aceleași măsuri represive ca și staroverii și se vor retrage împreună cu aceștia în exil. Odată cu staroverii, sunt izgoniți adepții unor secte existente încă dinaintea reformei niconiene (scopiți, streliți, molocani etc.), secte care, prin faptul că au început să fie prigonite odată cu perioada de izgonire a staroverilor, tind deseori să fie confundate cu aceștia. În realitate, staroverii consideră aceste mișcări eretice.

În timpul lui Petru I cel Mare (1682–1725), măsurile împotriva credincioșilor de rit vechi devin mai aspre, cu atât mai mult cu cât reformele noului țar urmăreau obținerea unei unități a Rusiei nu doar din punct de vedere politic și economic, ci și confesional[8].

După 1690, nu se mai poate vorbi despre o grupare unitară a staroverilor. Rămași fără preoți care să oficieze după vechiul rit (deoarece aceștia fie muriseră, fie trecuseră la religia oficială), o parte a staroverilor încearcă să convertească preoți din biserica niconiană pentru a oficia Tainele, având în continuare preoți. O altă parte a staroverilor refuză însă preoții bisericii oficiale, nemaiputând astfel oficia o mare parte din Tainele creștine. Ruptura de ordin confesional începe să se adâncească în chiar interiorul vechiului rit; astfel, staroverii se împart în cei care oficiază slujbele cu preoți (*popovți*) și cei care refuză rangul preoțesc (numiți *bespopovți*), slujbele (cu excepția Tainelor) fiind oficiate de către un dascăl. Abia în 1846 staroverii popovți obțin înființarea unei Mitropolii de rit vechi. O parte din aceștia refuză însă autoritatea noului mitropolit și continuă să recruteze preoți din rândurile niconienilor, până în 1923, când se înființează la Novozâbkov o Arhiepiscopie[9].

Bejenia staroverilor

Imediat după scoaterea oficială a staroverilor în afara legii (măsurile adoptate de către Sinodul reunit de patriarhul Nicon între 1666 și 1667), aceștia iau calea pribegiei. O parte dintre ei pornesc spre ținuturile muntoase ale Siberiei și Caucazului. O altă parte pornesc spre Ucraina, Bielorusia, Polonia, Basarabia, Turcia, Valahia, Moldova, Austria, Prusia, Bulgaria etc. Cea mai mare parte a

[7] Victor Vascenco, *op. cit.*, p. 33.

[8] Printre măsurile adoptate de Petru cel Mare împotriva staroverilor se numărau: aplicarea unei taxe speciale pentru purtarea bărbilor (devenite între timp semn distinctiv al staroverilor); purtarea unui costum aparte prin care să poată fi identificați; interzicerea tipăririi cărților de rit vechi; interzicerea accesului staroverilor în funcțiile publice; interzicerea căsătoriilor mixte; copiii nu aveau voie să fie botezați de către staroveri; staroverii nu aveau voie să predice pentru a converti; introducerea unor taxe foarte mari pentru oficierea slujbelor după ritul vechi. Pentru detalii, v. Episcopul Melchisedec, *Lipovenismulu adică Schismaticii (Rascolnicii) și eraticii ruseșci*, 1869, [f.l.] [f.e.], p. 84–86.

[9] Filip Ipatiov, *op. cit.*, p. 37.

https://biblioteca-digitala.ro

emigranților staroveri se refugiază însă în Moldova și Bucovina (județele Botoșani, Suceava, Neamț, Iași, Bacău, Brăila) și, mai ales, în Dobrogea (județele Tulcea și Constanța). Datorită climatului confesional tolerant, staroverii fondează în România cele mai mari comunități de credincioși de rit vechi din afara granițelor ruseşti. Cea mai mare parte a lipovenilor (după cum sunt numiți de către populațiile cu care au venit în contact și în special de către români) se așază în zona Deltei Dunării, Dobrogea devenind regiunea cu cea mai mare densitate a acestei etnii. În 1946, în urma demersurilor repetate inițiate de către reprezentanții staroverilor, statul român recunoaşte oficial cultul creştin de rit vechi.

Conform recensământului din 1992, în România sunt 38 606 ruși lipoveni, ceea ce reprezintă 0,17% din populația României (astfel, ruşii lipoveni se situează pe al cincilea loc ca minoritate etnică, după maghiari, țigani, germani și ucraineni)[10]. Cele mai multe localități în care se află comunități compacte de lipoveni (care depăşesc 80% din totalul populației) se găsesc în județul Tulcea. Conform aceluiași recensământ, cele mai mari comunități de ruși lipoveni se află în municipiul Tulcea (4631 ruși lipoveni), Sarichioi (jud. Tulcea, 3989 ruși lipoveni), Carcaliu (jud. Tulcea, 3920 ruși lipoveni), Jurilovca (jud. Tulcea, 2790 ruși lipoveni), municipiul Brăila (2341 ruși lipoveni), Ghindăreşti (jud. Constanța, 2635 ruși lipoveni), Slava Cercheză (1532 ruși lipoveni).

Referențialitate în discursul identitar al lipovenilor din Dobrogea

Lucrarea se bazează pe analiza discursurilor identitare ale lipovenilor din mai multe tipuri de comunități, diferite sub aspectul structurii etnice și confesionale, comunități cercetate în cadrul proiectului CEEX, *Protejarea, dezvoltarea și promovarea produselor culturale cu relevanță la nivel european, în scopul dezvoltării durabile a spațiului rural din zona Dobrogei* (Dobrocult) coordonat de prof. dr. Ion Ghinoiu. Este vorba de satul Ghindăreşti din județul Constanța, sat de lipoveni popovți; satul Chilia Veche din județul Tulcea (eterogen sub aspect etnic și confesional, având în componență români și lipoveni popovți), satul Gorgova din județul Tulcea (eterogen sub aspect etnic și confesional, compus din români, lipoveni popovți și haholi – ucraineni pe rit nou, care păstrează însă stilul vechi) și satul Mahmudia din județul Tulcea (comunitate eterogenă sub aspect confesional și etnic, satul având în componență români, turci, lipoveni popovți și lipoveni bespopovți).

Deși inițial s-au delimitat ca grup identitar distinct pe criterii confesionale, ca urmare a reformei patriarhului Nicon al Moscovei rușii împărțindu-se în niconieni – adepții reformei – și staroveri sau staroobriadțî – adepții vechiului rit, ulterior, staroverii au dobândit un profil identitar diferit de cel inițial, datorită contactului cu populațiile cu care au conviețuit în urma prigoanelor și imigrărilor. Pe de o parte, acest profil este dat chiar de termenul *lipovean*.

[10] Filip Ipatiov, *op. cit.*, p. 52.

https://biblioteca-digitala.ro

Lucrarea, rezultat al observațiilor făcute pe baza cercetărilor în comunitățile lipovenești amintite, încearcă să răspundă unei întrebări: *În ce măsură este influențată identitatea unei minorități de identitatea populației majoritare sau a minorităților aflate în proximitate și cum se reflectă această influență, sub forma unei comparații sau referențialități, în discursul identitar pe care și-l construiește această minoritate?*

Pentru aceasta, considerăm necesară precizarea sensului conceptelor de *identitate* și *discurs identitar*, esențiale pentru demersul nostru. Astfel, prin conceptul de *identitate* definim *un ansamblu complex și dinamic de elemente relativ constante și identificabile în imaginea socială a membrilor unui grup care se organizează într-o comunitate distinctă*, iar prin discurs identitar – *un ansamblu de elemente prin care membrii unei comunități distincte își afirmă (implicit sau explicit) caracteristicile grupului, pe baza unei delimitări noi/ceilalți.* Altfel spus, înțelegem prin discurs identitar orice afirmare a caracteristicilor grupului aparținător, în indiferent care segment al structurii identitare a grupului respectiv, de la istoria orală până la informații cu caracter etnografic.

Fiind deseori o afirmare conștientă și voluntară a caracteristicilor grupului, discursul identitar selectează o serie de elemente din întreaga structură identitară, elemente considerate definitorii pentru reprezentarea și recunoașterea de către ceilalți a unui profil specific. Discursul identitar apare totdeauna ca o necesitate a afirmării *sinelui* în fața elementului alogen, deseori (ca în cazul lipovenilor) cu o funcție de justificare sau de argumentare. Apelând la referențialitate – integrare în discurs a raportării la *celălalt* – în discursul identitar se manifestă două tendințe majore: de apropiere (de tipul „la noi ca și la...") sau de detașare/delimitare (de tipul „la noi nu e ca la..."). Ambele tipuri de discursuri, însă, funcționează atunci când intervine necesitatea afirmării identității în prezența unui *out-sider*, referențialitatea devenind astfel o modalitate implicită de construire a discursului.

În cazul lipovenilor, majoritatea definițiilor ca grup identitar/comunitate iau ca reper orientarea confesională ca notă distinctă, acesta fiind de altfel criteriul inițial de delimitare. Pe de altă parte, profilul identitar este acordat de apartenența etnică și lingvistică.

În satele anchetate, de care aminteam mai sus, discursul identitar capătă profiluri diferite, deosebirea fiind generată de relația dintre minoritatea lipovenească și majoritatea românească. Această referință, însă, se păstrează doar în afirmarea anumitor elemente identitare: confesiune, obiceiuri, elemente ce țin de habitat și costum tradițional, istorie orală. În privința identității lingvistice, referința capătă o dublă direcție: astfel, limba vorbită în prezent de către lipoveni este considerată diferită, pe de o parte de limba română (grupul majoritar actual), pe de altă parte de limba rusă actuală.

Astfel, în Ghindărești, în care elementul alogen nu intră în componența comunității proxime (satul), referința la majoritate este mai bine precizată, comunitatea de lipoveni fiind mai aproape de ceea ce s-ar putea numi o comunitate relativ închisă. Discursul identitar al lipovenilor din Ghindărești se formulează pe mai multe niveluri: istorie orală (lipovenii au venit în Dobrogea înaintea

https://biblioteca-digitala.ro

românilor), informaţii cu caracter etnografic, de la locuinţă (casă lipovenească[11], baie lipovenească[12], sobă lipovenească – *pechka*, *lejanka*), vestimentaţie[13], până la

[11] Casa lipovenească este orientată spre sud, având una din laturi aşezată în rând cu gardul, ceea ce conferă satelor lipoveneşti un aspect arhitectural aparte, uşor de identificat. Cele mai multe case, în special cele vechi, sunt construite din chirpici, cu o fundaţie din piatră, înaltă de aproximativ 50 cm. Casa lipovenească este prevăzută cu un hol lung, aşezat pe toată partea frontală a casei, în mod obişnuit având o intrare laterală (intrarea este plasată mai aproape de curte). Camerele, de la 2 la 4, sunt aşezate fie în stil vagon, cu intrare dintr-o cameră în alta, aşa cum se întâmplă de obicei la casele mai vechi cu două camere, fie au intrarea separată, din holul mare, aşa cum sunt aşezate camerele din casele cu mai mult de două camere. În mod obişnuit, camera aflată în imediata apropiere a intrării principale a casei este camera în care se stă cel mai mult, folosită de multe ori pe timpul iernii ca bucătărie. Această cameră are un statut aparte deoarece aici se află o sobă specială cu pat şi cuptor, numită *lejanka*, patul aflat în construcţia sobei fiind numit *pechka*; uneori termenul *pechka* este utilizat pentru a denumi soba în ansamblul ei). Întrebaţi de unde au preluat această modalitate de construcţie a caselor, lipovenii din Ghindăreşti au răspuns că aceasta a fost adusă din Rusia şi păstrată nu doar pentru eficienţa ei, ci şi pentru a se deosebi de celelalte etnii. Casele mai noi, însă, au început să fie construite după modelul caselor româneşti.

[12] În mod obişnuit, exceptând casele foarte noi, cu baie în interior, casa lipovenească are anexată o baie de tip saună, numită *baie lipovenească*. Această anexă presupune o construcţie aparte, din chirpici, aşezată de obicei în spatele casei, compusă din două încăperi: prima încăpere, prevăzută cu un orificiu în partea de jos a peretelui care comunică cu cea de-a doua încăpere, este folosită pentru încălzirea cazanului din încăperea vecină. Cea de-a doua încăpere, în care se face îmbăierea, este prevăzută cu un fel de vatră construită din pietre, care sunt încălzite puternic pentru a fierbe apa din cazanul plasat deasupra pietrelor, şi o masă cu grătar folosită pentru spălare. În timpul îmbăierii, apa din cazan este turnată peste pietrele încinse, creând astfel efectul de saună. La băile mai vechi, exista o singură încăpere, fumul degajat de la lemnele folosite pentru încălzire, în amestec cu aburii, dând impresia de aburi negri (de unde şi denumirea de *baie neagră*, spre deosebire de baia mai nouă, numită *baie albă*). Pentru degajarea unei cantităţi mai mari de aburi, la băile mai vechi se foloseau măturici confecţionate din crenguţe de stejar, folosite de asemenea şi pentru lovirea corpului în timpul îmbăierii. Aceste măturici erau folosite mai ales de cei care sufereau de afecţiuni reumatice, baia lipovenească fiind recunoscută pentru efectele ei terapeutice, în privinţa acestora.

[13] Costumul lipovenilor, purtat odinioară la orice sărbătoare, îndeplineşte în prezent doar funcţia de marcă a sărbătorii religioase. Pentru lipovenii din Ghindăreşti, costumul tradiţional a fost impus de către preot şi pentru oficierea slujbei de cununie religioasă, după o perioadă relativ lungă de purtare a rochiei moderne de mireasă. De-a lungul timpului, costumul lipovenesc a suferit diferite modificări, păstrând însă o parte din valenţele rituale. Costumul de femeie este alcătuit dintr-o fustă (*iubka*) lungă din mătase, cu croială largă, având ataşate în partea de jos volane din dantelă, putând fi confecţionată de orice croitoreasă. Fusta de sărbătoare este diferită din punct de vedere cromatic şi ca ornamentică în funcţie de diferitele tipuri de slujbă religioasă (de pildă, pentru sărbătoarea Crăciunului, care presupune oficierea a trei slujbe religioase – două pregătitoare: vecernia şi miezonoptica – şi slujba propriu-zisă din dimineaţa zilei de 7 ianuarie, femeile poartă trei fuste diferite, pentru fiecare slujbă o altă fustă). Cămaşa (care nu se mai poartă în prezent) era confecţionată din acelaşi material ca şi fusta şi prevăzută, de asemenea, cu volane din dantelă. Părul (legat în formă de coc la femeile căsătorite) este ţinut într-o învelitoare (*chichka*) croşetată sau croită special. Chichka poate avea culori diferite, având o semnificaţie aparte în timpul ritualului nunţii. Capul este acoperit cu basmale mari, colorate, cumpărate din târguri sau aduse din Rusia. Purtarea acestora de către fete şi femei este obligatorie în interiorul bisericii indiferent de vârstă. Costumul bărbătesc era alcătuit odinioară dintr-o haină lungă (*padiovka*), croită din stofă de culoare închisă, preferabil negru. Pe sub padiovkă, bărbaţii purtau o cămaşă lungă (*rubaşka*), fără, guler, purtată peste pantaloni, descheiată până deasupra brâului, prinsă cu nasturi şi strânsă la mâneci într-o manşetă. Deoarece această cămaşă mai este purtată doar de preoţi şi foarte rar de unii bătrâni, în Ghindăreşti *rubaşka* a devenit un însemn al rangului preoţesc. Pentru biserică, atât costumului de femeie, cât şi celui de bărbat i se adaugă un brâu (*pois*), împletit de obicei din lână, şi un şirag de mătănii (*lestovka*), confecţionate din mărgele cusute pe un suport din piele în formă de brăduţ, având un şnur din piele în care sunt prinse beţişoare din lemn.

https://biblioteca-digitala.ro

obiceiuri şi practici alimentare[14], delimitarea de majoritate – românii – fiind în permanență argumentată cu explicații de ordin confesional. Spre exemplu, la înmormântare – percepută ca una dintre diferențele majore – lipovenii din Ghindăreşti explică propriile modalități de performare a ritualului (priveghiul, aşezarea mortului, aşezarea crucii, pomenile) cu argumente confesionale, oferind în acelaşi timp contra-exemplul românilor (deconstruit, de asemenea, cu argumente confesionale)[15]. Palierele pe care se realizează delimitarea (prin raportare la majoritate şi justificarea ca grup minoritar) funcționează ca filtre şi puncte tari în definirea şi construcția identității.

Casă lipovenească.

[14] Referitor la acestea, diferențele sunt exprimate şi par a fi percepute numai în ceea ce priveşte alimentația rituală. Spre exemplu, la petrecerea dată de Anul Nou (13 ianuarie) la casa moaşei cu femeile care fuseseră moşite de ea, se servea un fel de caş dulce din fiertură de orez, numit *babikaşkaia*; la pomenile pentru morți, este obligatoriu să se dea o fiertură de grâu îndulcită cu miere de albine, numită *colişna*.

[15] La lipovenii din Ghindăreşti, priveghiul constă în citirea de către un bătrân sau o bătrână, cunoscători ai limbii slave vechi, a unor fragmente din *Sfânta Scriptură*. Această practică este justificată prin credința că atenția sufletului călător al mortului trebuie îndreptată spre cele sfinte. Practicile românești de priveghi, despre care informatorii noştri afirmă că le-au aflat de la televizor, sunt percepute fără temei creştin. Mortul este aşezat cu capul spre răsărit, sub colțul cu icoane, ca privirea sa-i fie îndreptată spre acestea. În groapă, mortul este aşezat cu capul spre apus, astfel ca la Judecata de Apoi, când se va trezi, primul lucru pe care îl vede să fie crucea. Practica românească de aşezare a mortului cu capul spre răsărit, având crucea de mormânt la cap, este considerată ca neadecvată, deoarece la trezire nu va putea privi crucea, fiind întors cu spatele.

https://biblioteca-digitala.ro

Sobă lipovenească.

În comunităţile în care elementul alogen (de ordin majoritar sau minoritar) intră în componenţa structurii proxime (satul), criteriile de delimitare identitară par să funcţioneze, în cazul lipovenilor, în special pe criterii lingvistice. Este cazul satelor Chilia Veche şi Gorgova, în care delimitarea pare să aibă un caracter mai puţin pronunţat decât în cazul comunităţii compacte. Aceste comunităţi s-ar apropia, astfel, mai mult de conceptul de comunităţi deschise, fără a-şi pierde însă criteriile de delimitare identitară. Astfel, lipovenii percep limba pe care o vorbesc, definită ca „un fel de limbă rusă, dar nici chiar limbă rusă", diferită atât de limba română, cât şi de limba rusă actuală. În schimb, delimitarea pe criteriile tradiţiei se face prin raportare numai la români. O delimitare constantă, atât în cazul comunităţilor compacte de lipoveni, cât şi a celor disipate, este cea realizată după criterii cutumiare. Obiceiurile în care se realizează raportarea la ceilalţi sunt percepute şi reprezentate ca elementele cu cea mai mare semnificaţie identitară. În cazul comunităţilor disipate, diferenţierea faţă de majoritate se face însă nu printr-un discurs de îndepărtare, ca în cazul comunităţilor compacte, ci printr-un discurs de apropiere, prin care deosebirile tind să fie anulate sau explicate ca inerţie a tradiţiei.

Prin urmare, în cazul lipovenilor, există diferenţe semnificative între identitatea iniţială, delimitată pe criterii confesionale prin raportare la ruşii de rit

https://biblioteca-digitala.ro

nou (niconienii), şi identitatea actuală, căreia i se adaugă noi paliere de delimitare prin raportare la majoritatea românească. Această din urmă delimitare, pusă în valoare prin diferite tipuri de discursuri, capătă mai multe dimensiuni: confesională, etnică, cutumiară, lingvistică, istorică. În cadrul discursurilor identitare, aceste dimensiuni au ponderi şi importanțe diferite, în funcție de relația şi reprezentarea discursivă a acestei relații cu majoritatea. În toate cazurile, însă, tradiția, înțeleasă ca reprezentarea concretă a codului şi structurii identitare, este percepută ca element forte de construcție şi delimitare.

Comunitățile de lipoveni anchetate reprezintă un caz specific de transformare identitară. Pe de o parte, această transformare vizează raportul *discurs identitar oficial impus* /vs./ *discurs identitar informal*, pe de altă parte, raportul *majoritate / minoritate*. În primul caz, discursul oficial impus se intersectează şi tinde să capete pondere mai mare în comunitatea compactă (în care criteriul confesional rămâne definitoriu), discursul informal (pe criteriul tradiției) fiind mai pronunțat în comunitățile disipate. Ceea ce rămâne însă ca element constant de delimitare identitară în cazul lipovenilor anchetați sunt diferitele paliere şi segmente ale tradiției. Aceste elemente, dincolo de încărcătura semnificației etnografice, se constituie, pe de o parte, ca filtre, pe de altă parte, ca resurse identitare. Dincolo de instanțele oficiale care creează un discurs identitar impus, prezente sau absente în interiorul comunității, delimitarea şi construcția identității lipovenilor se realizează prin referențialitate, raportare în special la majoritate, ceea ce determină existența şi persistența comunității ca grup identitar specific.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

REPREZENTAREA ALTERITĂȚII: CONTRASTE ȘI LOCURI COMUNE

LAURA IOANA NEGULESCU

Diferențele, ca și asemănările, alcătuiesc imagini dinamice, determină transformări (reacții de atracție, de respingere) la nivel de comunitate, de societate. Întâlnirile accidentale sau succesive și conviețuirea dintre inși ce aparțin sexelor, vârstelor, claselor sociale diferite, etniilor și culturilor diverse, se înscriu într-un parcurs sinuos și dificil de afirmare identitară, de negare a *celuilalt* sau dimpotrivă, de căutare a *celuilalt*, de completare și perfecționare prin reprezentarea alterității, ca model sau ca alternativă (împrumuturi lingvistice, adoptarea soluțiilor tehnice superioare, prelucrarea și adaptarea elementelor și valențelor comune, preluarea sau refuzarea nuanțelor stridente). „Conștiința apartenenței identitare nu se naște din izolare, ci din comunicarea diferențelor în cadrul interacțiunii. Grupurile își elaborează trăsăturile distinctive în confruntarea cu alte grupuri. Specialistul va trebui deci nu să facă inventarul trăsăturilor culturale, ci să analizeze procesele prin care se stabilesc (sau se șterg) frontierele dintre entități colective"[1].

La limita dintre grupurile diferite din punct de vedere etnic, confesional, social, cultural se petrec transferuri multiple și complexe, în etape succesive, începând cu observarea reciprocă, atenția mărită, delimitarea identității și confecționarea imaginii proprii[2] simultan cu deconstruirea și redimensionarea *celuilalt*[3], trecând printr-o fază a medierii, a echilibrării raporturilor de forță (completarea[4] și

[1] Gilles Ferréol, Guy Jucquois, *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*, Iași, Editura Polirom, 2005, p. 277.

[2] Informații de teren, Babadag, Tl., 2007, I.S., n. 1932, turc: „Turcii, ce frumoși! Cei mai frumoși au față comercială!!!", „Abia așteaptă doctorii că mergi cu baclavale [la botez, circumcizia, n.n.]".

[3] Informații de teren, Cezieni, Ot., 2005, C.G., n. 1942, român, lăutar: „Eu cred că [japonezii, n.n.] sunt cam dependenți ei de femei. Eu așa gândesc. Ei sunt cu munca, ei muncesc și ele stau acasă. Am văzut când veneau de ne pozau. Era cu bărbate-su. Îi da ăla lu' bărbate-su, că toată lumea avea aparate de fotografiat, nu ca la noi, toată lumea, îi da ălui aparatul și ea venea lângă mine, hai să ne pozeze, și p-ormă plecau. Da' el de ce nu venea?"; I.S., n. 1932, turc, Babadag, Tl., 2007: „Evreii nu-ți dă bani împrumut, poți să-i tai capu' "; T.D., 65 ani, român, Cezieni, Ot., 2004: „Englezii mi s-au părut niște oameni foarte ospitalieri, ăștia ai noștri au *spart*... Ei sunt pasivi, pesimiști așa... I-a făcut să fie veseli, i-a distrat, i-a scos din starea lor".

[4] Informații de teren, Șercaia, Bv., 2007, I.K., n. 1936, ungur: „Noi ungurii cu ceardașul, sașii cu valțul, românii cu hora. O tras una ungurească, una românească, una săsească".

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, București, p. 269–277

https://biblioteca-digitala.ro

sprijinirea reciprocă), o posibilă finalitate fiind dependența și uniformizarea (convietuirea[5]).

În rândurile care urmează mă voi mă referi la experiențele de teren[6], în care am abordat, în mod direct sau indirect, subiecte precum imaginea alogenului în spațiul rural românesc, aspecte ale obiceiurilor calendaristice sau familiale, complementaritatea ocupațională în economia tradițională[7]. Obiectivele și tematica diverselor cercetări efectuate sunt deci diverse. Observațiile nu au caracter general,

[5] Informații de teren, Babadag, 2007, K.R., n. 1916, turc: „Erau cafenele [în Babadag, n.n.], se adunau toți bulgarii, românii (mai puțin se aduna) și scoteau tabacherele [râde, n.n.], fumau, mai beau ceai, cafea, de-astea..."; N.T., n. 1957, metis, turc-tătar, Babadag, Tl, 2007: „Că io intru și-n biserică, e tot ca un fel de ce am eu, locaș sfânt, că-i geamie, că-i biserică, tot aia, că-i hoge, preot, același Dumnezeu e. De ce să nu intru în biserică, să mă duc să aprind o lumânare acolo, pentru vii, pentru morți?"; R.T., n. 1965, romăncă măritată cu turc, Babadag, Tl, 2007: „Adică, m-a mirat foarte mult [când se pune nume copilului, n.n.] când a suflat asupra lui de trei ori. Exact ca la noi, părintele suflă asupra copilului de trei ori, ca să alunge duhurile rele și toate."; I. S., n. 1932, turc, Babadag, Tl, 2007: „Vopseam ouă, cântam în biserică, la Prohod, mergeam la Joia Mare, la Denii..."

[6] Lucrarea propune un parcurs ritmat de discursurile identitare, de observațiile, atitudinile, reflecțiile interlocutorilor din localitățile: Ștefănești, Izvorani – jud. Argeș, 2004 (interviuri pe tema coloniei de greci din Ștefănești); Agrieș, Agrieșel – jud. Bistrița-Năsăud, 2004 (înregistrări din repertoriul muzical local – evreul, personaj în colindul de Crăciun; înregistrarea, în context provocat, a amintirilor interlocutorilor – interviuri realizate de Monica Bercovici în vederea elaborării lucrării de diplomă: „Discursuri despre Celălalt. Imaginea evreului în percepția actuală" – despre evreii din satele românești, în Maramureș, 2004 (Rozavlea, Budești, Poienile de sub Munte, Dragomirești, Ieud), Moldova, Bucovina, 2005 (Bucecea, Vîrfu Cîmpului, Breaza, Cîrlibaba); Cezieni, Corlățești, Bondrea – jud. Olt, Preajba – jud. Dolj, 2004–2006 (interviuri de istorie orală; imaginea inamicului: rus, german în reprezentările veteranilor de război, călătoriile în străinătate întreprinse în perioada comunistă (și cea actuală) de către colectiviștii și călușarii din Cezieni: spectacolele din Anglia, Franța, Iugoslavia, Japonia, Belgia); Șeica Mică, Șoroștin, Valea Viilor, Brateiu, Curciu, Laslea, Hoghilag – jud. Sibiu, Bahnea – jud. Mureș, 2006 (aplicarea de chestionare privind meseriile tradiționale în *satele săsești*, interviuri cu meșteri români, țigani (corturari), maghiari, interviuri de istorie orală cu curatori sași); repere identitare, interviuri cu ungurii din Șercaia – jud. Brașov; Ceamurlia de Jos, Lunca, Jurilovca, Ciucurova, Babadag, Chilia, Gorgova – jud. Tulcea, 2005–2007 (*portrete ale interlocutorilor*: români, bulgari, aromâni, lipoveni, turci, tătari, țigani musulmani (horahai), ucraineni (haholi), țigani rudari; trăirea sărbătorilor, aspecte ale obiceiurilor, percepții ale diferențelor culturale, etnice, ale evenimentelor și ale personalităților).

[7] Informații de teren, Brateiu, Sb., 2006, A.C., n. 1948, rrom: „Sunt cel mai vechi în meseria de cupru. [...] Am fost în Italia, am fost în Franța, am umblat în toate țările de peste hotară, nu am găsit om să lucreze din singură bucată. [...] Am umblat, mai lucrează în alte părți dar din trei bucăți, am umblat în țări străine, am fost peste hotară și m-am uitat, ispres am fost pentru treaba asta, ca să văd, să întâlnesc om să lucreze din singură bucată și nu am găsit. Am găsit vase de la turci, de la italieni, de la francezi, dar din trei bucăți. [...] În Verona, în Brescia, Veneția..."; „Am învățat de la tăticul meu. Tăticul meu a învățat de la tatăl său, și moștenesc meseria asta din tată-n fiu. Lucrez de la 12 ani, numa-n cupru, și am 60 fără unu. [...] Mai erau sași care lucrau în cupru, la Biertan. Era unul David, dar nu le făcea el... că primea din Viena. Și venea gata presate. El numai făcea bordurile. Și-l cunosc io, l-am prins io. Venea gata presate, la presă venea, el numa băga sârma pe la gură, toarta el punea, l-am prins io..."; T.C., n. 1970, rrom, Brateiu, Sb., 2006: „Nu lucră nimeni în Europa, nici în Statele Unite, n-are mâna noastră, a rromilor. Numai noi, căldărarii din comuna Brateiu. [...] N-au răbdare, au fost de ne-au studiat nemți, n-au reușit... Noi suntem arheologii materialelor".

https://biblioteca-digitala.ro

exhaustiv, doar punctează intervențiile interlocutorilor. Raportările la *celălalt* sunt dezvăluite în mod natural (din inițiativa interlocutorilor) în situații precum: reconstituirea istoriei satului (întemeietori, venetici, mărci specifice, specializări și modelări ulterioare), evocarea evenimentelor sociale majore (războaiele, colectivizarea) și a celor ale comunității (festive și cotidiene), prezentarea modalităților și mijloacelor de subzistență, sunt vizibile și analizate în detaliu în povestirile despre călătoriile în străinătate, în descrierile etnografice (ale așezării, locuinței, ocupațiilor, meșteșugurilor, portului, ale tradițiilor locale).

Au existat și împrejurări, puține la număr, în care informația nu se mai ivea în mod spontan și întrebările vizau în mod explicit datele care alcătuiesc reprezentarea *celuilalt* (portretul moral, fizic, particularitățile care fac posibilă sau dificilă convietuirea, *celălalt* – un model sau un ins disprețuit?) și raporturile de superioritate sau de egalitate între grupuri.

Deontologia cercetării etnologice impune ca interlocutorul să decidă asupra modului în care transmite informațiile și să evalueze subiectele (preferate sau delicate). Notele, fișele și înregistrările de teren cuprind datele complete ale interlocutorilor (nume, poreclă, localitatea și anul nașterii, descendență, studii, stare civilă, ocupație etc.), însă conform principiului de confidențialitate voi reda numai inițialele numelui, vârsta, etnia și eventual ocupația, numai în cazurile în care este relevantă pentru interpretarea conținutului sau contextului fragmentelor citate.

Acordarea spațiului cuvenit exprimării nemijlocite a interlocutorilor (atât a celor vizați direct, cât a și martorilor interesați de discuțiile purtate în prezența reportofonului și a aparatului de fotografiat) asigură o imagine complexă și actuală a modalităților în care percepția și interpretarea diferențelor se răsfrâng în gesturile, discursurile și preocupările cotidiene.

În mentalul popular reprezentarea *străinului* cunoaște valențe multiple: cel situat în afara spațiului locuit și stăpânit prin cunoaștere (necunoscutul trebuie evitat; chiar dacă e ispititor, nu se fac alianțe[8]); cel din cuprinsul granițelor satului[9], dar de altă etnie sau de altă confesiune (un vecin îndepărtat); intrusul, inamicul[10]

[8] Informații de teren, Babadag, Tl, 2007, S.M., n. 1954, turc: „Indiferent ce naționalitate ești, te duci acolo [în Turcia, n.n.], ești străin"; „Deci la noi aproape toate nunțile se fac acum exact ca la voi. Numai că problema e să ne luăm naționalitatea".

[9] Informații de teren, Brateiu, Sb, 2006, T.M., n. 1931, săsoaică: „[Românii, n.n.] o avut o singură uliță. O dat loc de curte la toți care o stat la sași și o stat mulți ani. Eu nu am lăsat să vie aicea român, am zis dacă vrei în pivniță și în grajd te las, da' în casă nimic".

[10] Informații de teren, Preajba, Dj, 2005, N.P., n. 1913, român, veteran de război: „Rușii au fost cei mai ai dracu', cei mai vijelioși, cei mai activi în armată."; T.A., n. 1921, român, veteran de război, Corlățești, Ot., 2005: „Dar să știți că rusnacii mi-au făcut o impresie proastă. Domnișoară, cu rusnacul n-aveam curajul să mă duc de aici de la mine pân' la Cezieni, că ăla se uita la mine să vadă ce poate lua de la mine ca să dea pentru o țuică. Cu toate că ei aveau în hrana zilnică un litru de vodcă pe om pe zi, un litru, rețineți, domnișoară, un litru! Cu ăștia au rezolvat ei!"; G.U., n.1921, român, veteran de război, Izvorani, Ag, 2004: „Rușii a trecut pă șoseaua principală. [...] Războiu' s-a-ntors de la ruși și mergea după nemți. Venea trupe-trupe, în căruțe, avea și ei mașini... N-a rămas rușii, n-a rămas în sat. Avea ei căruțe cu cai. Râdeam de ei, ziceam: «Uite găzarii!» [...] Păi, erau urâți și mergea jerpeliți, venea de pe front. [...] Nu fura, că ei era în marș... mergeau. Pe urmă s-a mai apucat ei, care a rămas în urmă..."

https://biblioteca-digitala.ro

care invadează (în vreme de război sau în context politico-ideologic nefavorabil[11]) și străinul îndepărtat[12], adus în *vatra de poveşti* a satului pe calea naraţiunilor personale, în urma călătoriilor, în urma experienței stagiului militar sau a lucrului în țară sau în străinătate.

Grupurile se consolidează printr-o dominare strategică și eficientă a spațiului, prin perpetuarea sistemului de apărare și de supraviețuire, prin roluri rigide, bine definite, care le asigură coeziunea. În cazul în care membrii unei comunități sunt expuși unor situații critice – de pildă conviețuirea românilor alături de evrei, greci[13], saşi, unguri, turci – disputarea spațiului, a prestigiului cultural și economic, a importanței convingerilor religioase, declanşează un mecanism de evaluare, analiză și control al mediului în toată complexitatea lui. Mărcile acestui complex comportamental iau forma observațiilor pertinente, comentariilor admirative sau a prejudecăților, au calitate de „scurtături cognitive"[14].

Conotarea *celuilalt* cu aceste stereotipuri[15] explică și dezvăluie în detaliu atât condițiile istorice, universul ocupațional sau tipul comportamental (de exemplu,

[11] Informații de teren, Cezieni, Ot, 2005, I.C., n. 1923, român, veteran de război: „Şi la colectivizare erau, nu vă supărați, erau nişte țigani la noi. [...] Deja se formaseră comuniştii. M-au chemat la primărie, la consiliu, că să mă trec la colectiv. «Păi ce să mă trec eu la colectiv când eu nici nu ştiu de Dumnezeu?» – zic. «Am tată, am şi eu mamă, ei sunt cu proprietatea, nu eu.» S-a săltat țiganul să-mi dea-n cap. Am tras centura şi i-am dat şi eu cu centura. După ce i-am dat cu centura, am trecut prin geamul primăriei şi-am venit. Se țineau ca câinii după căţea după mine ca să mă prindă să mă bage din nou la, acolo, şi acolo să mă ia la bătaie. În urma mea l-au prins pe altu', l-au bătut pe-ăla de i-au rupt dinții. Aşa că a urmat cu colectivizarea mult timp".

[12] Informații de teren, Corlăteşti, Ot, 2005, E.T., 75 ani, română: „Am spus: nu-mi pare rău, dacă-oi muri, că mi să duce sufletul, să mă fac strigoaică şi să mă duc în Germania!"; C.G., n. 1942, român, lăutar, Cezieni, Ot, 2005: „Japonezii erau nişte oameni scunji, cam semănau toți la fel, erau mopşi aşa, parcă erau, ochii mici. [...] Şi japonezele, unele erau mai frumoase, altele erau mai urâte, în general erau cam urâte.", „Da' dom'ne, parcă ieşea roiul din pământ, roiuri de furnici. [despre japonezi, n.n.]", „Ca pământul [copii japonezi, n.n]. N-am văzut copii grei aşa de când sunt. Dacă luam un copil aici, mă durea genunchele. Mai mult de 4 ani, 5 ani n-avea. Frumoşi, ai dracu' frumoşi, grăsuți".

[13] Informații de teren, Ştefăneşti, Ag, 2004, F.P., ~80 ani, română: „Ei toată ziua stăteau lîngă bloc, jos, cu mătăniile. Pentru fiecare..., o rugăciune, eu nu ştiu. Nu există mătănii în religia ortodoxă... mătănii în ortodoxism nu există!"; „Era o colonie de copii greci, şcolarizați, 500 la şcoală... dar mai mulți în total, că erau şi la grădiniță, şi copii orfani. Grecii au fost aduşi aici din Macedonia, erau macedoneni, şi-au fost luați într-o noapte când veneau armatele lui Hitler, în Macedonia, Grecia, şi-au fost într-o noapte ridicați i-aştepta camioanele... cu bocceluța, ce-au putut să ia într-o basma. Şi aici li s-au oferit barăci de lemn şi abia în 1949 s-au făcut blocurile pentru ei..."

[14] Ferréol Jucquois, *op. cit.*, p. 628.

[15] Informații de teren, Caraclău, Bc, 2006, P.G., n.1927, român: „jidan împerchiunat" – *Jianu* (Obiceiuri de An Nou); M.S., n. 1932, română, Agrieş, Bn, 2004 română: „o c... de jidaucă" – *Colinde*; A.M., n. 1944, I.K., n. 1924, I.D., n. 1941, române, Rozavlea, Mm, 2004: „Iuda, iubitor de baniu" – *Colinde*; I.S., n.1932, turc, Babadag, Tl, 2007: „Eu ştiu proverbul ăsta: fumează ca un turc. Cine fumează mai mult? Doi turci."; S.S., n. 1926, aromân, Ceamurlia de Jos, Tl, 2006: „Ei, atuncea, să vă spun drept, nu le ziceam români, le ziceam mămăligari.", „bulgarii pot fi şi răzbunători", „turcii sunt *oamenii lui Dumnezeu,* nu se supără", „tătarii sunt mai răi", I.S., n. 1932, Babadag, Tl, 2007: „Lipovenii, buni meseriaşi, muncitori, *escavator cu barbă* le spune lor."; I.H., n. 1928, român, Chilia, Tl, 2007: „Cei mai buni pescari, mai porcoşi, pot dormi acolo, pe baltă [lipovenii, n.n.]. Ei ne zic *mămăligari*".

https://biblioteca-digitala.ro

perechea: „rotar ungur, fierar ţigan"[16]), cât şi relaţiile dintre grupuri. Acceptarea şi comentarea ierarhiilor, tensiunilor, alianţelor denotă admiraţia, dispreţul sau invidia: „Din trei ruşi se face un cor, nu? Din trei nemţi se face o industrie, iar din trei români... Cea mai mare bandă de hoţi!!!"[17]

Ca o constantă a călătoriilor în alte spaţii decât cele româneşti se regăseşte traducerea în plan culinar a diferenţei. Curiozitatea şi atenţia avertizează asupra celor mai neînsemnate deosebiri, însă evaluările acestora în sfera alimentaţiei par a fi la îndemâna tuturor interlocutorilor[18]. Majoritatea dintre ei regretă şi duc dorul *bucătăriei ca la mama acasă* şi refuză să testeze alte gusturi, alte obiceiuri culinare. Prudenţa pare să blocheze iniţial dorinţa de cunoaştere, respingerea diferenţei nu face însă decât să confirme existenţa elementelor de superioritate (în cazul comparării a două culturi diferite, între care una supertehnologizată), calitatea şi unicitatea felurilor de mâncare româneşti salvează aparenţele în faţa progresului tehnologic.

Spaţiul multietnic dobrogean[19] apare cu atât mai divers cu cât în dialogurile[20] cu localnicii sunt presărate, ca din întâmplare, ironii sau complimente la adresa turcilor sau a ucrainenilor, puterea de sugestie a cuvântului fiind comparabilă cu o bogată şi amănunţită caracterizare de personaj amplasat în contextul istoric, geografic, social adecvat: aromânii sunt veniţi din alte părţi, deci *ţânţari*, românul e *mămăligar*, lipoveanul e *escavator cu barbă*.

Cunoaşterea este doar o cale pentru stabilirea supremaţiei. Din punct de vedere spaţial dominarea satului aparţinea tot deţinătorilor puterii economice. Odinioară, în satele maramureşene evreii erau în centru, iar în Transilvania centrală şi de sud, saşii: „Saşii erau numai în centru. Nu te lăsau saşii să cumperi casă în centru. Pe români i-ar fi dat afară. Aveau nevoie de unguri, ungurii erau croitori, cizmari. Saşii erau numai plugari. Erau ordonaţi, aveau slugi ţigani, au învăţat ţiganii de la saşi"[21].

[16] Informaţii de teren, Şercaia, Bv, 2007, G.S., n. 1936, unguroaică.

[17] Informaţii de teren, Gorgova, Tl, 2007, A.M., ~65 ani, ucraineancă.

[18] Informaţii de teren, Cezieni, Ot, C.G., n. 1942, român, lăutar: „Auzi, ştii ce nu mi-a plăcut? Pâinea nu mi-a plăcut. Era dulce, tot-tot-tot era dulce. Da' pâinea era aşa, ziceai că-i nimic în gură, şi subţire, şi..., aia nu-mi plăcea, parcă mâncai puf. Acasă, când ne-am întors, domnul director a dat telefon din Bucureşti: «Maică, fă o pâine caldă şi cu făsui.» Ciorbă. Şi nevastă-mea a auzit, a fost pe-acolo. «Tanti Viorico, găteşte că o să vină nea Costină, să-i faci de mâncare, că-s morţi de foame.»"; „Ce facem, mă, zic, ne-ar trebui nişte sare, mă, că noi mîncăm - acolo nu prea se găseşte sare, în Iugoslavia, foarte puţină sare, un ăla punea la 30 de inşi! Nu au sare!?".

[19] Informaţii de teren, Babadag, Tl, 2007, I.S., n. 1932, turc: „În Dobrogea sunt 16 etnii. Nu ştiu dacă la Bucureşti sunt atâtea. Poate doar cu corpul diplomatic"; „În Babadag dacă nu ştii câteva limbi eşti prost".

[20] Interviuri realizate în cadrul proiectului CEEX, *Protejarea, dezvoltarea şi promovarea produselor culturale cu relevanta la nivel european, în scopul dezvoltării durabile a spaţiului rural din zona Dobrogei* (Dobrocult), coord. prof. dr. Ion Ghinoiu.

[21] Informaţii de teren, Şercaia, Bv, I.K., n. 1922, unguroaică.

https://biblioteca-digitala.ro

Frustrările resimțite *la periferie* pot să conducă la alcătuirea unui model detestat al alogenului: asupritor, arogant; i se pot anula definitiv calitățile (cinstea, hărnicia, spiritul întreprinzător, aportul la bunăstarea generală).

Dependența insului față de spațiu[22], simțul pregnant al posesiunii învestesc locul natal cu o sumă de calități[23] neverosimile: este unic, magic, inconfundabil, este la fel de minunat precum oamenii pe care i-a dat. Iată ce mărturisește un turc din Babadag despre întoarcerea sa de pe front, din al Doilea Război Mondial: „Și când am ajuns în codru [noaptea, n.n.], aici, mi-a venit miros de Babadag. Ai cuvântul meu, n-am să uit asta. Măi, zic, aici parcă-i Babadag. Am trecut prin pădure, într-adevăr, Babadagul era. [...] Era pe timpul când se bătea grâul sau orzul"[24]. Sentimentele (nerăbdarea și bucuria întoarcerii) atât de intense orientează, clarifică și readuc lucrurile pe făgașul lor. Haosului războiului i se opune ordinea de acasă și ritmul muncilor. Soldatul (călătorul) redevine țăran așezat, legătura cu locul natal nu poate fi distrusă.

Reversul este tocmai ruptura dintre locul de baștină și alogen, diferența fundamentală dintre băștinaș și venetic. *Străinul* nu se poate legitima în absența unei obârșii concrete. A nu avea țara ta, locul tău este o vină. Ispășirea este îndelungată dacă nu cumva veșnică. În acest context nu mai funcționează dreptul la reabilitare. Suma calităților, chiar rolul esențial în rosturile întregii comunități (excelentul negustor, cel mai bun pescar sau cântăreț) nu îl pot disculpa. „Lipoveanul, el, n-are nici țara lui, nici satul lui, vedeți, lipoveanul este el fără țară, aia e. Iuda, care a vândut pe Iisus, lipovean a fost. De aia Dumnezeu nu le-a dat lor nici țară, nici..."[25]

La nivelul comunității pozițiile privilegiale puteau fi distribuite în funcție de *superioritatea* și bunăstarea deținute de locuitorii din centrul satului (nu neapărat indigeni). Poziția conferită de situația economică favorabilă provoacă tipuri de reacții aparent contradictorii care se încadrează pe un palier restrâns de la: delimitare și surclasare (*noi* vs. *ceilalți*[26]), neîncredere și admirație[27], respingere și acceptare[28].

[22] Informații de teren, Cezieni, Ot, 2005, C.G., n. 1942, român, lăutar: „Am pupat pământul [la întoarcerea din Japonia, n.n.]. [...] De drag, că m-am văzut înapoi".

[23] Informații de teren, Babadag, Tl, 2007, N.T., n. 1957, metis, turc-tătar: „Au fost șapte hanuri, cinci băi, pi timpuri, pi timpul turcului. Dar orașul Babadag nu a fost pașalâk, deci, Dobrogea, în cărți scrie că a fost pașalâc, dar nu a fost! Deci turcii ce au fost, au fost – nu cum au fost ungurii, rușii, asupritori – ca să vină ei cu armata... Deci, ei nu au avut treabă cu populația. Că a avut război, asta a avut, dar pașalâc nu a fost transformată. Deci cum sunt americanii în ziua de astăzi, cum e la Kogălniceanu, să zicem, sau prin Afganistan. Deci a fost punct strategic pentru armată. Că în unele cărți românești se discută că Dobrogea a fost pașalâc, asta nu. Dar după arhiva turcească, nu a fost pașalâc.", S.M., n. 1954, turc, Babadag, Tl., 2007: „N-aș da țara asta, nici să-mi zică unu să mă duc în Turcia, o lună m-am dus și am dorit și pietroaiele".

[24] Informații de teren, Babadag, Tl, 2007, K.R., n. 1916, turc.

[25] Informații de teren, Chilia, Tl, 2007, V.L., n. 1928, român.

[26] Informații de teren, Brateiu, Sb, T.M., n. 1931, săsoaică: „Corturarii zic că au plecat de la cort și ne depășesc".

[27] Informații de teren, Șercaia, Bv, I.K. n. 1922, unguroaică: „Armenii [de la Dumbrăveni, Sb, n.n.] închiși la față, ca țiganii, zgârciți, de aia au făcut avere".

[28] Informații de teren, Babadag, Tl, 2007, I.S., n. 1932, turc: „Unde e oltean nici machedon n-o să steie, nici evreu."; I.H., n. 1928, român, Chilia, Tl, 2007: „Un dobrogean între lipoveni e greu să trăiești, dar 10 dobrogeni dacă are un lipovean se mândrește cu el. Bătrânii poartă barbă, se spală mai rar, avem de cine face mișto.", „Ei [lipovenii, n.n.] nu vrea religia s-o piardă, da' noi suntem mai mulți".

https://biblioteca-digitala.ro

Dominarea spațiului, dreptul primului venit (eroul întemeietor[29]), continuitatea pot fi amenințate de prezența alogenului[30]. Faptul de a veni din necunoscut și reproșul de a fi abandonat teritoriul propriu îi pot rezerva un statut defavorizat, uneori chiar rolul de țap ispășitor. Avertizările sunt de tipul: *origine incertă*, *aspect fizic neplăcut* (*miros dezagreabil*[31]), *prezență nefastă*, *vină de ispășit*.

În familie însă se urmărește un alt tip de ordonare și de delimitare. Pentru menținerea neamului, pentru un anumit ermetism protectiv, *celălalt* „este coborât la rangul de ființă rea [...] sau de monstru inuman"[32]. În acest mod întâlnirile, punțile, interferențele sunt oprite. Nici măcar curiozitatea infantilă nu e bine să înfrunte astfel de bariere. Sunt arhicunoscute îndemnurile *părintești* prin care copilul ascultător trebuie să evite evrei sau țigani – *vinovați* de a face *jertfe* nevinovate în scopuri *rituale* sau *comerciale*.

În succesiunea vârstelor, toate întretăierile destinului ce ar putea uni *sinele* cu *celălalt* au de trecut câte un obstacol (de exemplu la formarea cuplurilor): „Nemțoaicele erau și urâte și frumoase și extrafrumoase! Le trăgeam câte o pupătură, și deodată: «Ooh! Miroși a seu!» Că noi mâncam carne de oaie"[33]. Nu se mai poate vorbi de polii opuși care se atrag, când din familie li se inducea tipul de comportament refractar la străin, diferit, exotic, necunoscut, neînțeles. Izolarea de *celălalt* pentru conservarea *sinelui* nu este un proces întâmplător și spontan, ci este o adevărată știință aplicată cu premeditare și minuțiozitate, așa cum se poate vedea din pledoaria lui S.M., turc din Babadag:

[29] Informații de teren, Șeica Mică, Sb., 2006, M.D., n. 1929, sas: „Orașu' Sibiu era mai demult un oraș săsesc, unu Herman, o băgat sabia și-o zis: *Aicea facem oraș!* Apoi, cu timpul, s-o amestecat lumea, o venit români, o venit unguri..."; „Sașii noștri au venit la 1322, au fost chemați de regele ungar Geisa al II-lea, pentru interesul lui, să-i apere lui granițele. Ei au venit din Germania din partea Flandren, Rhein și Saxonien. În 1411 ei or construit biserica sașilor, aici în comuna Șeica Mică. În 1464 o construit primul turn..."

[30] Informații de teren, Ceamurlia de Jos, Tl., 2005, S.S., n. 1926, aromân: „[...] românii ne spunea tânțari, c-am venit din alte părți".

[31] Informații de teren, Chilia, Tl, 2007, I.H., n. 1928, român: „Pentru noi, lipovencele erau mai frumoase, de sânge, de rasă, fund mare, tâțoaie rotunde, durdulii, nu înalte, erau mai mizerabile, o duhoare urâtă, ei nu erau de vină. Dar în schimb, frumoase, frumoase rău. Lipovenii nu le plăceau pe românce, ei nu căutau să-și schimbe rasa".

[32] Marianne Mesnil, *Etnologul între șarpe și balaur*, București, Editura Paideia, 1997, p. 240.

Pentru bibliografia temei vezi și: Cintian Bărbuleanu, *Monografia orașului Babadag*, București, Editura Charme-Scott, 1998; Pierre Bonte; Michel Izard (coord.), *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași, Editura Polirom, 2007; *Dobrogea. Cincizeci de ani de viață românească*, București, Cultura Națională, 1928; Neagu Djuvara, *Între Orient și Occident*, București, Editura Humanitas, 2002; Marie-Odile Géraud; Olivier Leservoisier; Richard Pottier, *Etnocentrism; Aculturație*, în *Noțiunile-cheie ale etnologiei. Analize și texte*, Iași, Editura Polirom, 2001; Emmanuel Levinas, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, București, Editura BIC ALL, 2000; Irina Nicolau, *Haide, bre! Incursiune subiectivă în lumea aromânilor*, București, Editura Ars Docendi, 2001; Narcisa Alexandra Știucă (coord.), *Povestiri din prezent: studii și note asupra narațiunilor și narativității contemporane*, București, Editura Etnologică, 2006.

[33] Informații de teren, Ciucurova, Tl, 2007, Z.M, n. 1925, turc.

https://biblioteca-digitala.ro

„Pentru că fete turcoaice [sunt, n.n.] mai puține, domnişorii iau românce. Sunt trei lucruri elementare la noi. [...] Nu spunem că e ură de rasă, sunt situații când te căsătoreşti: tu eşti româncă, eu sunt turc, dragostea e frumoasă 5–6 luni. [...] După aia o să se simtă nişte lucruri, nişte neajunsuri. Eu ca bărbat pot să sesizez că poate când e Paştele meu te pregăteşti cu mai puțină... mai cu zgârcenie, cum ar fi. Când e Paştele tău o să te cheltui mai mult. Sau invers... La botez: tu vrei să-l botezi turceşte, eu româneşte. Şi, pe urmă, ultimul lucru, cel mai tragic, deci la moarte, la despărțire. Deci, la noi, la turci, vine hogea, citeşte. [...] Eu dacă-s căsătorit cu româncă... şi moare soția, e româncă, deci, în curte la mine. Da' nu să vină cu drapele, steaguri, astea sunt nişte chestii care... aici e o diferență. Ce se întâmplă? Aş accepta chestia asta, da' râde vecinu' de lângă mine. Aici e problema, zice, uite nu s-a gândit, când s-a însurat cu ea! A fost bine atunci, a fost dulce atunci, e, acuma, vezi? Şi aici e problema, că bârfa asta durează cel puțin 10 ani"[34].

Cum reiese şi din citatul anterior, interlocutorii de etnie turcă (dar nu numai ei) se refereau adesea la o *românizare* – [*romanizare* este de fapt termenul pe care ei îl folosesc, n.n.] – a modalităților, a practicilor şi sintagmelor privitoare la sărbătorile calendaristice şi la obiceiurile din ciclul familial. Spre exemplificare, propun termenul *pomană* prin care ei desemnează componenta de comensualitate fie a sărbătorii, fie a marcării şi celebrării unui act ritual (la botezul musulman sau la înmormântare[35]). De asemenea, în majoritatea contextelor în care se face apel la hoge, termenul este dublat de „preot", uneori fiind chiar înlocuit cu acesta din urmă.

O altă adaptare a limbajului, fie în scopul unui discurs mai explicit (pentru *outsider*), fie pentru fluidizarea comunicării la nivelul comunității o reprezintă frecventa referire (ca reper sau ca sinonimie de termeni şi de semnificații) la Paşte şi Crăciun: „Şi la noi e Paşte şi Crăciun"[36]; „Şeker Bairama, e Paştele, cum ar veni, şi Curban Bairam e Crăciunul"[37]. Altă suprapunere interesantă am putut remarca la felul în care numesc piatra funerară de la mormintele din cimitirul musulman: „Şi la noi se pune cruce, crucea la noi este luna şi steaua"[38].

Dincolo de contrastele puternice prin care se clădeşte imaginea *celuilalt*, mai ales prin raportare la *sine*, am reținut câteva ipostaze în care notele distincte se estompează, discursurile sunt terne, derulările evenimentelor sunt monotone. Convieţuirea şi ritmurile contemporane transformă complementaritatea în uniformitate: „Nu există diferențe, ne înțelegem foarte bine cu ei. Da' cheltuim mai mult că ținem sărbătorile şi ale noastre şi ale lui, că altfel nu ne-am înțelege, vă dați seama că trebuie să respectăm ambele religii, că altfel..."[39]

[34] Informații de teren, Babadag, Tl, 2007, S.M, n. 1954, turc.

[35] Informații de teren, Babadag, Tl, 2007, R.T., n. 1965, româncă măritată cu turc: „În general [la înmormântare, n.n.], pui mâncare cam ce vrei, dar oricum, nu trebuie să lipsească pesmetul şi halvaua la ei. Pesmetul e colacul, cum e la noi, şi halvaua e coliva".

[36] Informații de teren, Babadag, Tl, 2007, S.M., n.1954, turc.

[37] Informații de teren, Babadag, Tl, 2007, N.T, n. 1957, turc.

[38] Informații de teren, Babadag, Tl, 2007, G.P, n. 1957, turcoaică.

[39] Informații de teren, Babadag, Tl, 2007, R.T., n. 1965, româncă măritată cu turc.

https://biblioteca-digitala.ro

Misterul risipit face loc unui fapt banal – *la noi, ca şi la voi* –, tensiunea nu-şi mai are rostul nici în evenimentul în sine, nici măcar în nararea lui: „Dumnezeu e acelaşi pentru toţi"[40], „E nuntă ca la Dobrogea"[41], „Obiceiurile s-au schimbat, ne-am luat după obiceiurile româneşti"[42]. Raporturile dintre *sine* şi *celălalt* se pot exprima prin scrutarea, cunoaşterea şi armonizarea diferenţelor[43], legilor, rolurilor.

Varietatea exprimărilor şi a interpretărilor distinge şi reconfigurează grupurile şi legăturile dintre ele aşa cum funcţionează în spaţiile multietnice (multiculturale). Respingeri sau alianţe, concesii sau conflicte, aspecte inedite sau banale vor contribui permanent la traducerea diferenţelor dintre identitate şi alteritate.

Comunicarea şi relaţia *sinelui* cu *celălalt* este uneori mediată. O instanţă morală, istorică, de mare notorietate e chemată să facă delimitări, sugerează traseul de urmat, conferă modelul de comportament: „Nu ştiu unde am citit, că pân' să moară Ştefan cel Mare, printre alte cuvinte, a spus aşa, nu ştiu ce publicaţie, «Magazin istoric», mi se pare: «Eu plec, să vă faceţi prieteni cu turcii, nu cu muscalii»" (Ibraim Selim). Jocul contrastelor şi al sinonimiilor permite atât adoptarea discursurilor contradictorii cât şi fixarea regulilor coerente şi are ca rezultat final embleme care funcţionează ca sentinţe.

[40] Informaţii de teren, Babadag, Tl, 2007, N.T, n. 1957, turc.

[41] Informaţii de teren, Babadag, Tl, 2007, R.T., n. 1965, româncă măritată cu un turc.

[42] Informaţii de teren, Ciucurova, Tl, 2007, E.A, n. 1962, turcoaică.

[43] I.S., n. 1932, turc din Babadag a fost botezat cu numele *Ionel* (era grav bolnav, toţi fraţii, până la el muriseră). Exista deci credinţa, la musulmani, că în urma botezului creştin copilul poate fi salvat.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MACEDOROMÂNII

EMIL ŢÎRCOMNICU

Documentele istorice şi studiile lingvistice atestă că etnogeneza românească s-a desfăşurat pe un vast areal, atât la nord, cât şi la sud de Dunăre. Romanizarea tracilor s-a produs după cuceririle romane în Balcani: coasta dalmatină (229 î.Hr.), înfrângerea macedonenilor la Cynocepfalai (197 î.Hr.), supunerea bessilor din Rodopi (71 î.Hr.), înfrângerea tracilor sud-dunăreni de către împăratul roman Antonius (59 î.Hr.), transformarea Misiei în provincie romană (29 î.Hr.), cucerirea Dobrogei (50 d.Hr.), războaiele dacice (101–102, 105–106 d.Hr.). Stăpânirea romană în Dacia a durat până în anul 271, când a avut loc retragerea administraţiei în sudul Dunării, în faţa înaintării goţilor. Latinizarea tracilor s-a realizat între sec. al II-lea î.Hr. şi al IV-lea d.Hr., prin armată, administraţie şi biserică. Limba latină a fost recunoscută ca limbă de stat în Imperiul Roman de Răsărit până la venirea împăratului bizantin Phokas (602–610). În paralel a început introducerea limbii greceşti de către împăraţii bizantini (sec. al IV-lea şi al V-lea). Argument al faptului că limba străromână era vorbită încă în sec. al VI-lea stă celebrul îndemn adresat de un soldat bizantin către însoţitorii săi, în „limba părintească", *retorna, retorna, fratre*, în anul 587 (Theophylact Simocattes, *Historia*; informaţia este repetată de Theophanus Confesor, *torna, torna, fratre*). Evenimentul s-a petrecut la nord de munţii Haemus (Balcani), în timpul împăratului Mauricius, la deplasarea armatei care trebuia să facă faţă invaziei avare.

Ruperea continuităţii teritoriale, care a implicat izolarea în munţi a strămânilor, s-a produs în urma infiltrării slavilor în valea Dunării (sec. al VII-lea şi al VIII-lea). O parte a strămânilor din sudul Dunării au ajuns, cu timpul, prin mici dislocări şi infiltraţii, în Munţii Pindului şi în câmpiile Tesaliei, în locuri ocupate tot de populaţie străromână (este vorba de suprapunerea unor populaţii dislocate din sud peste un strat de populaţie de acelaşi caracter etnic). După mai multe secole se produce o a doua migrare a strămânilor care au intrat în legătură cu strămoşii aromânilor (se pot observa unele influenţe reciproce) şi treptat au ajuns în ţinutul Meglen (în sec. al X-lea sau al XIII-lea), formând ceea ce numim comunitatea meglenoromânilor sau a vlaşilor din Meglen.

George Murnu, Tache Papahagi şi Theodor Capidan admit faptul că în Epir, Pind, Macedonia şi Albania au fost realizate colonizări romane. „Roma a colonizat tot şirul munţilor Pind, cu o populaţie adusă din Italia, populaţie care trebuia să fie

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 279–296

https://biblioteca-digitala.ro

în mare parte ocupată cu păstoria, pentru a putea să se acomodeze cu felul terenului ce le-a fost dat să păzească"[1]. Murnu credea că retragerea, de către Aurelian, a legiunilor romane a dus la împingerea unei părți a populației romanizate peste cea din Pind, iar venirea slavilor a produs o nouă dislocare, întărind românitatea din Macedonia. La rândul său, Tache Papahagi considera că dislocarea dinspre sud (Moesia Superior) are cauze în invazia slavilor. Asemănarea dintre dialectul dacoromân și cel aromân ducea la admiterea existenței unei romanități sud-ilirice (Munții Pindului, Munții Albaniei) în directă continuitate teritorială cu Moesia Superior. Această continuitate a slăbit treptat, dispărând în sec. al VIII-lea.

Granița etnică elenă se găsea la poalele sudice ale Munților Pind. Se pare că migrarea strămoșilor românilor s-a făcut spre zone ocupate (întărite) de romani și nu în zone complet necunoscute. Zona din centrul sudic al Iliriei (regiunea Apollonia) și cea cuprinsă între gurile râurilor Aous (Voiusa), golful Oricon (Valona) și Dyrrachium (Durazzo) a fost încă din sec. al II-lea î.Hr. „o puternică bază de operațiuni militare pentru romani"[2]. Astfel, se putea susține teoria „existenței unei romanități în Pind formată dintr-un element autohton altul decât grecesc, dar romanizat, sau din coloni romani"[3]. Acesteia i s-a alăturat „masa dislocată din Moesia", care nu a făcut decât să consolideze pozițiile ocupate de veacuri de populația românească. Ipotezele că neamul românesc s-ar fi format numai în stânga sau numai în dreapta Dunării nu stau în picioare, după cum arată studiile de arheologie, lingvistică etc., precum și numărul mare de români aflați de o parte și de alta a Dunării în raport cu neamurile înconjurătoare, venite târziu în acest spațiu.

Din studiile făcute asupra dialectelor românești și a limbilor vorbite de popoarele învecinate, Theodor Capidan trăgea concluzia că, în timpul formării limbii române, putem vorbi de o unitate etnică românească, situată atât în nordul, cât și în sudul Dunării. Limba strămoșească stă la baza formării dialectelor românești din Peninsula Balcanică. În același timp, influența albaneză în limba română arată că strămoșii au trăit (în epoca romană) într-un spațiu învecinat cu poporul albanez.

„De la cucerirea Iliriei până la părăsirea parțială a Daciei sub Aurelian, veacuri de-a rândul s-a menținut influența binefăcătoare a Romei care a schimbat cu desăvârșire fața Peninsulei Balcanice, prin atâtea îmbunătățiri aduse în viața publică și privată a locuitorilor, dar mai ales prin introducerea acelui instrument de unificare sufletească, limba, care a reușit să se impună la toate popoarele băștinașe. În zadar se vor fi produs pe alocuri unele reacțiuni din partea graiurilor locale. Puține din ele, cum au fost acele vorbite de tulpinile iliro-trace, din care derivă strămoșii Albanezilor, au izbutit să se salveze.

[1] George Murnu, *Istoria românilor din Pind, Vlahia Mare 980–1259*, București, Minerva – Institut de arte grafice și editură, 1913, p. 11.

[2] Tache Papahagi, *O problemă de romanitate sud-ilirică*, în „Grai și Suflet", vol. 1, fasc. I, București, Atelierele Socec S.A., 1923, p. 6.

[3] *Ibidem*, p. 22.

https://biblioteca-digitala.ro

Cele mai multe din aceste graiuri au continuat să se păstreze vreme mai îndelungată alături de limba latină, împrumutând acesteia unele particularităţi şi lăsând în lexic cuvinte care astăzi... se găsesc cu o egală răspândire în graiul tuturor populaţiunilor care formează neamul românesc. Această deznaţionalizare prin limbă dovedeşte, mai întâi, că penetraţiunea romană în Peninsulă şi Dacia n-a fost un fenomen migratoriu, al doilea, că ea s-a întins în Dacia până în sudul Peninsulei Balcanice. De aceea, nu este nicio exagerare dacă vom repeta ceea ce s-a susţinut în mai multe rânduri că, în epoca de după părăsirea parţială a Daciei sub Aurelian, limba latină a răsunat din Carpaţi până în Pind şi dela ţărmurile Adriaticei până la Marea Egee"[4].

Etimologia numelui de *vlah* este controversată: unii filologi susţin că a apărut pe filieră slavă, provenind de la celticul *volcae*, fiind aplicat tuturor popoarelor romanice. „Sârbii zic Vlah; Bulgarii Vlah; Polonezii Woloh; Celţii Valah; Ruşii Woloh; Turcii Vlah; Maghiarii Oloh; Italienii Vlacho; Francezii Valaque; Englezii Wlach; Germanii Walach; Grecii Vlahos"[5].

Există mai multe surse bibliografice privind apariţia vlahilor în istorie: în sec. al VII-lea populaţii latinofone sunt împinse până la Salonic de către slavi, prezenţă atestată în Miracula Sancti Demetri; la mijlocul sec. al IX-lea, vlachorynchinii apar în însemnarea de la mănăstirea Kastamonitu; învăţatul bizantin Kedrenos (sec. XII), povesteşte soarta pe care a avut-o David, un prinţ bulgar, ucis de „nişte vlahi călători", la anul 976, între Castoria şi Prespa, la locul numit „Stejarii-Frumoşi".

Răscoala vlahilor din anul 1066 ne este înfăţişată de Kekaumenos, în lucrarea *Strategikon* (scrisă probabil între anii 1075 şi 1078). Răsculaţii (muntenii, plugarii şi orăşenii) au dorit ca să fie conduşi de protospătarul Niculiţă, mergând, deci, să-i împărtăşească nemulţumirile lor. Acesta a încercat să-i domolească, prilej cu care aflăm că obiceiul vlahilor munteni era să-şi ţină familiile din aprilie până în septembrie „pe munţii cei mai înalţi şi locurile cele mai reci". O altă informaţie preţioasă constă în faptul că strămoşii aromânilor se îndeletniceau, în acel timp, cu agricultura.

Referitor la spaţiul de proveniență al vlahilor, cronicarul bizantin Kekaumenos povestea de răspândire a acestora în Elada, pornind de la Dunăre şi Sava, după înfrângerea lui Decebal de către Traian, în războaiele dacice. „Loviţi cu război de către împăratul Traian şi înfrânţi deplin, au fost supuşi de acesta, iar regele lor, numit Decebal, a fost ucis şi capul i-a fost înfipt într-o suliţă în mijlocul oraşului romeilor. Căci aceştia sunt aşa-numiţii daci, zişi şi besi. Şi locuiau mai întâi lângă râul Dunăre şi Saos, râu pe care acum îl numim Sava, unde locuiesc mai de curând sârbii, în locuiri întărite de natură şi greu accesibile"[6].

[4] Theodor Capidan, *Macedoromânii. Etnografie, Istorie, Limbă*, Fundaţia regală pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1942, p. 143.

[5] Vasile Diamandi-Aminceanu, *Românii din Peninsula Balcanică*, Institutul de Arte Grafice Tiparul universitar, 1938, p. 29.

[6] Stelian Brezeanu, Gheorghe Zbuchea, *Românii de la sud de Dunăre. Documente*, Arhivele naţionale ale României, Bucureşti, 1997, p. 106.

https://biblioteca-digitala.ro

Primele întemeieri statale româneşti (vlahe) au apărut în sudul Dunării: Imperiul Româno-Bulgar, fondat de vlahii Petru şi Asan (anul 1186), precum şi ţinuturile româneşti (un fel de voievodate sau cnezate), din secolele X–XIII: Vlahia Mare (Tesalia, Fotida, Pelasgiotida, Locrida), Vlahia Mică (Epir, Tesproţia) şi Vlahia Superioară (Dolopia).

Dintre cronicarii care au scris despre vlahi, în sec. al XII-lea şi al XIII-lea, amintim: Ana Comnena, în anul 1148 consemnează pe „cei ce duc o viaţă nomadă – pe aceştia limba populară îi numeşte vlahi"[7]; Ioan Kinamos, în anul 1180 aminteşte de „o mare mulţime de vlahi, despre care se spune că sunt colonii de demult ai celor din Italia"[8]; Beniamin din Tudela scrie, în anul 1173, „Aici, e începutul Vlahiei, ai căror locuitori poartă numele de Vlahi. Asemenea căprioarelor de iuţi la fugă ei se coboară în ţara Grecilor ca să despoaie şi să prade. Nimeni nu-i poate ataca prin războiu, nici un împărat nu-i poate supune. Datinele creştineşti nu le păzesc şi-şi dau nume jidoveşti, din care pricină unii spun că sunt de neam evreesc şi că pe Evrei îi cheamă fraţi ai lor şi pe aceştia numai îi atacă, dar nu-i despoaie şi nu-i ucid ca bunăoară pe Greci şi că în sfârşit vieţuiesc fără legi"[9]; Nichita Choniates, la începutul sec. al XIII-lea, susţinea că „Marea Vlahie se numeşte cuprinsul muntos al Tesaliei"[10]; Robert de Clary aprecia că „Vlahia era o ţară foarte puternică, închisă din toate părţile de munţi şi inaccesibilă pentru oricine"[11]; Laonic Chalcocondyl, în anul 1470 scria: „Cum şi neamul care locuieşte din Dacia până în Pind, care se întinde în Thessalia. Vlahi se numesc şi unii şi ceilalţi. Şi n-aş putea să explic şi să spun care din aceştia la care au venit"; „Şi cei din muntele Pind – vlahi îl locuiesc – care vorbesc aceeaşi limbă cu dacii şi sunt asemenea cu dacii de la Istru"[12].

Împărţirea administrativă a zonelor locuite de aromâni era realizată în căpităname (ţinuturi militare). Căpitanul avea o sabie (semn al învestiturii), pe care o transmitea urmaşului său. Adjunctul căpitanului purta numele de *pălicar*, însemnând voinic (din lat. *pollex*, degetul mare de la mână). Soldaţii, în număr de 50–300, se numeau *armatoli*, având ca arme sabie, pumnal şi cartuşiere încinse la brâu. Grecii, observa Ioan Caragiani, nici până la 1900 nu aveau alte nume pentru armă, căpitan, armatol.

Armatolii reprezentau un fel de armată populară care asigura, sub comanda căpitanului, siguranţa în ţinuturile respective. Denumirea de armatol vine din limba latină, reprezentând oameni purtători de arme, iar instituţia este specifică aromânilor.

[7] *Ibidem*, p. 112.
[8] *Ibidem*, p. 113.
[9] George Murnu, *op. cit.*, p. 133–134.
[10] *Ibidem*, p. 164.
[11] Ion Nistor, *Originea Românilor din Balcani şi Vlahiile din Tesalia şi Epir*, în „Analele Academiei Române", Bucureşti, Imprimeria Naţională, 1944, p. 28.
[12] Stelian Brezeanu, Gheorghe Zbuchea, *op. cit.*, p. 127.

https://biblioteca-digitala.ro

Datorită poziţiilor strategice în care erau situate comunele aromâneşti, căpitănatele nu au putut fi desfiinţate. Ele s-au bucurat de autonomie până la 1740, când s-a încercat desfiinţarea lor cu ajutorul albanezilor musulmani. Căpitanii erau însărcinaţi cu paza trecătorilor şi stabilitatea politico-militară în zonele în care îşi exercitau autoritatea. Această autonomie a căpitănatelor vlahe a făcut ca, de la venirea turcilor şi până la revoluţia grecească din 1821, în mare parte răscoalele să fie conduse de vlahi şi să aibă ca centre de iradiere zonele locuite de ei.

Oraşele aromâneşti aveau avantajul construirii lor într-un mediu geografic greu accesibil, străjuind trecătorile munţilor ca adevărate fortăreţe. Cine dorea să traverseze munţii în siguranţă trebuia să îi aibă prieteni pe căpitani. „În adevăr sunt înspăimântătoare poziţiunile în munţi şi între stâncile prăpăstioase, în care sunt aşezate oraşele româneşti din Peninsula Balcanică, care le-au asigurat independenţa în tot veacul de mijloc. Oricine încerca să le cucerească era zdrobit"[13]. Şi mai departe: „Nu numai oraşul întreg este o fortăreaţă, dar chiar şi casele sunt aşezate astfel ca una să apere pe cealaltă, apoi fiecare casă la intrare prezintă două laturi ieşite afară pe de-o parte şi alta a uşii şi în aceste laturi sunt un fel de găuri, prin care oamenii din casă pot da cu puştile, sau altădată cu săgeţile sau cu suliţe..."[14]

Existau 14 căpitănate în Macedonia, Epir şi Tesalia[15]. Căpitănatele erau împărţite în subcăpitănate, districte, oraşe şi sate. În caz de revoltă sau război, căpitanii se strângeau şi alegeau conducător pe cel mai viteaz dintre ei. În general, succesiunea se făcea pe baza meritelor militare şi nu a dreptului ereditar.

Căpitănatele erau supuse Mamei Sultanului (Sultanei Valide), având o formă administrativă de autoguvernare, fiind independente faţă de autorităţile turceşti. Se plătea o sumă modică, în fiecare an, Sultanei Valide, aceasta fiind protectoarea căpitanilor.

Teama turcilor de a-i avea duşmani şi de a nu mai putea controla zonele muntoase pe care aceştia le ocupau a făcut ca aromânii să-şi păstreze autonomia până în sec. al XVIII-lea. De la 1740 şi până la 1821 albanezii musulmani, sub conducerea paşalelor albaneze, au încercat să desfiinţeze căpitănatele şi să le înlocuiască cu *dervan-agaul*. Apar astfel numeroase revolte şi războaie locale, conduse de *haiduci* sau *chefti*.

Un început al renaşterii naţionale aromâne apare în oraşele din sudul Albaniei, centre comerciale şi focare culturale. Cel mai renumit centru a fost Moscopole. Localitatea Gramoste (distrusă la 1760) avea 40.000 locuitori. Apoi Moscopole era în directă corespondenţă cu Linotopi, Niculiţa, Şipisca, Bitcuchi, Nicea, Lânca, Gabrova, Fuşea, Vârteanic.

Certă este însă originea aromânească a locuitorilor, cu toate că aceştia s-au exprimat în cadrul cultural grecesc. Oraşul Moscopole (Voscopole) era situat în

[13] Ioan Caragiani, *Studii istorice asupra românilor din Peninsula Balcanică*, Bucureşti, Cultura Naţională, 1929, p. 114.

[14] *Ibidem*, p. 118.

[15] Dem. Abeleanu, *Neamul românesc din Macedonia*, Bucureşti, Institutul de Arte Grafice C. Sfetea, 1914, p. 21.

https://biblioteca-digitala.ro

sud-estul Albaniei (sud-vest de lacul Ohrida) la o altitudine de 1150 m. Astăzi există un sat pe ruinele fostului oraş. Numărul locuitorilor era de peste 40.000 în anul 1750, 60.000 în 1788 (conform lui Pouqueville), având peste 12.000 de case şi 72 biserici. Comercianţii aromâni erau consideraţi greci în toate actele oficiale de până la 1750, mai apoi apărând ca albanezi şi chiar turci. În anul 1774 istoricul german Johann Thunmann, care s-a ocupat de istoria aromânilor, specifica faptul că „locuitorii vorbesc toţi româneşte". Scrierile referitoare la aromâni, după 1770, arată conştiinţa latinităţii la aceste populaţii (Constantin Hagi Cegani, colonelul englez William Martin Leake, francezii F.C.H.L. Pouqueville şi Ésprit-Marie Cousinéry).

„Moscopolea a fost cel mai mare oraş pe care l-a avut Albania până acum [anul 1935, n.n.]. Astăzi chiar, oraşul vecin Coriţa, locuit de Albanesi şi de Români moscopoleni şi fârşeroţi, şi care a moştenit ceva din însemnătatea Moscopolei, e situat în regiunea cu cea mai mare densitate de populaţie din Albania"[16].

Oraşul a fost distrus, prin atacuri succesive, de albanezii musulmani, în anii 1769–1788. Distrugerea oraşului a fost realizată, conform consulului Franţei la Ianina, Pouqueville, de turci şi albanezi. „Hoardele mahometane de Daglii şi Coloniaţi au dat cele dintâi semnalul nenorocirilor, începând să jefuiască şi să asasineze caravanele care frecventau târgul din Voscopole. La rândul lor, beii din Muzachia, sub pretext de a ajuta pe supuşii necăjiţi ai Marelui Senior, puseră garnizoană în oraş şi, după zece ani de devastări, jafuri şi războaie, Voscopolea dispăru de pe suprafaţa Albaniei"[17]. Consulul Franţei la Salonic, Cousinéry, vedea aceiaşi autori: „În zilele noastre, oraşul Voscopole se îmbogăţise prin comerţul său cu Germania. Locuitorii clădiseră case foarte frumoase, dar un paşă din Albania, despre care mi s-a spus că era tatăl lui Ali Paşa din Ianina, atacând şi jefuind acest oraş, negustorii s-au împrăştiat". Valeriu Papahagi explică distrugerea oraşului, conform documentelor veneţiene, prin atitudinea rusofilă din timpul războaielor ruso-turce.

Devastarea oraşului de către albanezii musulmani a dus la un exod masiv al aromânilor în centrele europene, în special în cele comerciale, unde aceştia aveau legături de afaceri. O mare parte s-au stabilit în zonele învecinate din Tesalia, Pind, Macedonia, Serbia (Belgrad, Niş, Srem, Slavonski-Brod, Zemlin), Bulgaria (Peştera-Rodopi, Filippopoli, Veliko-Târnovo), Transilvania, Ţara Românească, Moldova, Ungaria, Polonia, Italia, Rusia şi Austria. Ei erau percepuţi ca fiind comercianţi greci (afacerile, în mare parte, se desfăşurau în limba greacă), în scurt timp acaparând, mai târziu, comerţul din Austro-Ungaria. O parte din această emigraţie a luat contact cu românii transilvăneni din imperiu, devenind înfocaţi apărători pentru drepturile românilor.

[16] Valeriu Papahagi, *Aromânii moscopoleni şi comerţul veneţian în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea*, 1935, p. 15.

[17] *Ibidem*, p. 135.

https://biblioteca-digitala.ro

Premergătorii mişcării naţionale aromâne au fost scriitorii aromâni moscopoleni din secolul XVIII, primii care scriu în dialectul aromânesc. Protopopul Th. A. Cavaliotti (originar din Moscopole) a scris în anul 1770 un *Vocabular în trei limbi* (aromână, greacă şi albaneză). Acest vocabular conţine 1070 cuvinte şi un abecedar latin. Constantin Ucuta Moscopoleanu a publicat la 1797 *Noua Pedagogie*, iar Gheorghe Roza, la 1808, *Cercetări despre Românii de peste Dunăre* (o primă istorie a aromânilor în limba greacă) şi, la 1809, *Despre scrierea şi lectura aromânească*. Costantin Ucuta îndemna la învăţarea limbii materne: „Acceptă lumina aceasta puţină, spre folosul copiilor noştri, căci cred că de mult îţi era dor să vezi acest început pentru neamul nostru, ca uşor să priceapă copiii aceea ce cu pierdere de multă vreme şi cu greutate o pricep în altă limbă"[18].

Daniil Moscopoleanu a scris *Învăţătura introducătoare*, în patru limbi – greacă, albaneză, bulgară şi aromână –, cu scopul ca fiecare popor să-şi însuşească limba greacă. Daniil era un partizan al grecizării îndemnând pe aromâni să se lepede de limba maternă şi să înveţe greceşte. „Albanezi, Români, Bulgari şi voi ceilalţi de altă limbă bucuraţi-vă şi pregătiţi-vă cu toţii să vă faceţi romei. Lăsaţi limba cea barbară, dialectul şi datinile, încât ele să pară ca nişte poveşti strănepoţilor voştri. Veţi cinsti neamul şi patriile voastre, prefăcându-le greceşti din albano-bulgare"[19]. La fel milita şi Neofit Duca pentru asimilarea lingvistică a aromânilor.

Mihai Boiagi, profesor la şcoala greacă din Viena, a atras excomunicarea Patriarhului din Constantinopol pentru îndrăzneala de a scrie în limba greacă şi limba germană, la 1813, *Gramatica*. „Aflu că se răspândeşte cartea unui rătăcit al bisericii şi a unui oarecare Boiagi. Ţinta acestuia este de a combate limba greacă din auzul credincioasei noastre turme. Comunicaţi excomunicarea noastră la toţi"[20]. Cartea lui Boiagi a avut un succes răsunător printre aromâni. Boiagi a răspuns Patriarhiei prin traducerea Scripturii în dialect.

Familiile Sina, Roza, Duca, Maleniţa, Mangiarli, Capra, Calai, Agora, Neaplu, Manasi, Modosu, Dadani, Darvari, Popp, Diaconovici, Zonea, Dona, Cociu, Doda, Musteţa, Coda, Tolea, Spaici, Angelcu, Marcuşu, Dima, Paciurea, Staia, Mihail, Mocioni, Şaguna, Dumba, Gojdu, Grabovski erau de origine aromânească. Cei mai renumiţi descendenţi ai familiilor moscopolene prin implicarea lor în sprijinirea românismului transilvănean, în Imperiul Habsburgic, au fost Andrei Şaguna, mitropolitul românilor din Ardeal şi Emanoil Gojdu, marele everghet. Rolul capital pe care Şaguna l-a jucat în istoria Transilvaniei l-a făcut pe Sterie Diamandi să scrie: „La temelia dezrobirii Ardealului stă jertfa celui mai însemnat centru de cultură şi civilizaţie aromânească"[21]. Em. Gojdu a militat pentru

[18] Sterie Diamandi, *Oameni şi aspecte din istoria aromânilor*, Bucureşti, Editura Cugetarea, 1940, p. 254.

[19] *Ibidem*, p. 376.

[20] Vasile Diamandi-Aminceanu, *op. cit.*, p. 103.

[21] Sterie Diamandi, *op. cit.*, p. 151.

https://biblioteca-digitala.ro

drepturile românilor din Ardeal şi a lăsat, prin testamentul redactat în anul 1869, întreaga avere pentru crearea unei fundaţii care să finanţeze, prin burse de studii, pe tinerii români ortodocşi: „Ca fiu credincios al Bisericii mele, laud dumnezeirea, căci m-a făcut român; iubirea ce am către Naţiunea mea mă îmboldeşte a stărui în faptă, ca încă şi după moarte să erump de sub gliile mormântului, spre a putea fi pururea în sânul Naţiunii mele".

Cea de-a doua renaştere naţională aromânească a fost determinată de eşecul Revoluţiei de la 1848 care a provocat exodul revoluţionarilor români în Turcia europeană, unde au intrat în contact cu macedoromânii. Întoarcerea lor şi ocuparea funcţiilor ministeriale a facilitat primele măsuri în favoarea comunităţilor româneşti din Grecia şi Turcia Europeană (elita politică românească a fost activă în sprijinirea naţionalismului aromân – Mihail Kogălniceanu, Take Ionescu, V.A. Urechia, Dimitrie Bolintineanu, mitropolitul Calinic, Chr. Tell, Ion Ionescu de la Brad ş.a.).

Nicolae Bălcescu scria prietenului său, Ion Ghica, despre intenţia pe care ar fi avut-o de a se aşeza între cuţovlahi, socotind „neapărat a developa naţionalitatea într-acest avant-post al românismului".

Prima carte a unui scriitor dacoromân, Dim. Bolintineanu (de fapt, prin tatăl său Cosmad, de origine aromână, dar afirmat în spaţiul naţional şi cultural nord-dunărean), despre aromânii din Macedonia a fost *Călătorii la românii din Macedonia şi Muntele Athos*, scrisă la 1858 şi tipărită la 1863.

De altfel, au existat şi preocupări culturale legate de istroromâni. În anul 1857, Ioan Maiorescu realiza o călătorie în Istria. În paginile revistei „Convorbiri literare", în anul 1872, se află însemnările acestuia privind *Itinerariul în Istria* şi modul în care i-a descoperit pe istroromâni.

În 1860 s-a înfiinţat Comitetul Macedo-Român din Bucureşti, comitet care avea drept scop redeşteptarea naţională a fraţilor români din Balcani. Membrii fondatori au fost: Dimitrie Casacovici, Costache şi Iordache Goga, Zisu Sideri, Mihail Niculescu, Toma Tricopol. Comitetul a redactat un Apel către aromâni pentru înfiinţarea de şcoli româneşti în Macedonia. În 1863 intrau în Comitet şi românii câştigaţi de ideea ajutorării macedoromânilor: Christian Tell, Cezar Bolliac, C.A. Rosetti etc. S-a publicat şi o Proclamaţie către aromâni, prin care se făcea cunoscut scopul Comitetului Macedo-Român, şi anume: de „a dirija introducerea limbii naţionale în toate oraşele şi târgurile româneşti". Un croitor aromân aflat în Constantinopol, Dimitrie Atanasescu, găsind un astfel de apel, şi-a abandonat afacerea şi a venit la Bucureşti pentru a se face învăţător şi a deschide o şcoală românească în Macedonia. După trei ani de studii, în februarie 1864, a făcut o cerere la domnitorul Alexandru Ioan Cuza pentru înfiinţarea unei şcoli româneşti. Prim-ministru era Mihail Kogălniceanu, ministrul Instrucţiunii publice, Dimitrie Bolintineanu, secretar general la Ministerul Instrucţiunii, V.A. Urechia.

În urma decretului domnitorului Al. Ioan Cuza, din 16 aprilie 1864, s-a alocat suma de 2000 de lei pentru înfiinţarea unei şcoli româneşti în Macedonia. La 2 iulie, Dimitrie Atanasescu deschidea prima şcoală românească din Peninsula

https://biblioteca-digitala.ro

Balcanică, în casa sa din comuna natală, Târnova. Întâmpinând piedici din partea mitropolitului grec din Bitolia (Benedict), Atanasescu s-a întors în țară, ocupându-se de editarea unor manuale școlare pentru aromâni, printre care și o *Gramatică* (1865) în dialect. De aici înainte se vor deschide numeroase școli și biserici românești în satele, comunele și orașele din Grecia și Turcia Europeană.

Arhimandritul Averchie, stareț la mănăstirea Iviru de la Muntele Athos, unde a avut o discuție cu generalul Christian Tell, se afla la București în anul 1862. Pe platoul de la Cotroceni se desfășura o defilare în fața domnitorului Alexandru Ioan Cuza. Emoționat, arh. Averchie striga: „Și eu hiu armân". Arh. Averchie se afla în România pentru a administra averea Mănăstirii Radu-Vodă din București. Călugării greci l-au rechemat la Athos, imputându-i relațiile pe care le avea cu guvernanții români. Averchie s-a retras în satul natal unde a stat o vară, convingându-l pe nepotul său, Ioan Șomu Tomescu, să se înscrie ca bursier la Seminarul Central din București. În anul 1865 a selectat în Macedonia copii care să-și urmeze studiile în România.

Dăm lista primilor zece copii și a localităților de unde provin, aduși de arhimandritul Averchie în România, în anul 1865: Toli G. Tulliu (Abela); Gheorghe Dauti (Abela); Apostol Misiu Teodoreanu (Perivoli); Domenic Goma (Perivoli); Gușiu Papacostea (Selia); Demetru Papaiachim (Abela); Bușiu M. Savuliu (Abela); Demetru Papinian (Abela); Demetru G. Badralexi (Abela); Nicolae Papilian (Selia). O altă serie de elevi a fost adusă în anul 1867: Ioan G. Gulioti, Constantin Caireti, Demetru Abelian, Constantinescu, Apostol Theodor, Tuliu Caragiani, toți din Abela; Simion Simota și Doca din Vlaho-Clisura; G. Perdichi din Perivoli; Constantin Chirana și Sergiu Dumitrescu din Nevesta; Filip Apostolescu din Ohrid; D. Nicolescu din Magarova[22]. Aceștia au urmat cursurile Institutului Macedo-Român de la Sfinții Apostoli, întemeiat de Averchie la 16 iulie 1865. În anul 1867 școala număra 30 de băieți. Primele școli de băieți înființate în Peninsula Balcanică se aflau la: Târnova (1864, D. Atanasescu), Avdela (1867, A. Mărgărit), Vlaho-Clisura (1868, A. Mărgărit), Ohrida (1868, G. Tomara), Călivele din Veria (1870, Badralexi), Gopeș (1873, D. Cosmescu), Crușova (1876, I. Cionescu), Neveasta (1875, C. Ionescu), Perivoli (1878, G. Perdichi), Perleap (1878, D. Nicolescu), Bitolia (1878, N. Popilian), Molovište (1880, Gușu Papa Costa), Hrupište (1880, C. Ionescu), Magarova (1880, D. Abeleanu), Băeasa (1880, D. Șumba), Samarina (1880, I. Șomu Tomescu), Furca (1880, C. Furceanu), Nejiopole (1881, Gușu Nejiopoleanu), gimnaziul din Bitolia (1881, V. Glodariu, V. Corvin), Constantinopole (1884, T. Iliescu); iar cele de fete: Ohrida (1878, Agatia Apostolescu), Crușova (1878, Victoria Petrescu), Gopeș (1879, Elisa Cosmescu), Vlaho-Clisura (1881, Alexandrina Calotescu), Bitolia (1881, Alexandrina Bizanti), Molovište (1881, Venera Chircu), Magarova (1882, Devasta Calevoleni)[23].

[22] Theodor Burada, *Cercetări despre școalele românești din Turcia*, București, 1890, p. 16.

[23] Idem, *Școalele românești din Macedonia*, în „Convorbiri literare", an. XXI, nr. 1, 1887, p. 73–83.

https://biblioteca-digitala.ro

Profesorii au avut de înfruntat numeroase greutăţi din partea grecilor şi a aromânilor grecizaţi, din partea clerului grecesc şi a propagandei paneleniste. Iată ce spune V. Diamandi-Aminceanu: „Toţi aceşti primi apostoli ai românismului din Pind şi din Macedonia, azi trecuţi la nemurire, au îndurat cele mai grozave persecuţii şi prigoniri din cauza intrigilor clerului din Fanar şi ale diferitelor Comitete pangreceşti, încât generaţia tânără Aromână trebuie să aibă un cult pentru aceşti martiri ai Neamului"[24].

O poezie scrisă de Constantin Belimace a devenit imnul aromânilor. Legat de acest imn, trebuie spus că Belimace l-a scris la veştile aduse din Macedonia, de către mama sa, referitoare la patimile aromânilor persecutaţi de greci. Andrei Bagav, la citirea acestui imn, i-a declarat lui Belimace: „Dacă-i adevărat că-i din popor, apoi ai dezgropat o comoară; dacă-i făcută de tine însă, aceasta-ţi face osul neuitat, frate Costache"[25]. Impactul pe care această poezie l-a avut printre aromâni a fost deosebit. „E imnul care a zguduit conştiinţe împietrite, a electrizat masele poporului, a îmbărbătat pe luptători şi a înflăcărat tineretul. Când lupta ajunsese la paroxism, *Părinteasca Dimândare* ţinea loc de rugăciune. Martirii cauzei naţionale mureau cântând *Părinteasca Dimândare*"[26].

Cea mai mare personalitate a românilor macedoneni din perioada renaşterii naţionale, omul providenţial care a ştiut să apere interesele comunităţii sale şi să promoveze înfiinţarea de şcoli şi biserici româneşti, a fost Apostol Mărgărit. Sterie Diamandi, închinându-i lui Apostol Mărgărit un capitol în cartea sa despre personalităţile aromâne, considera: „Nu se poate scrie istoria chestiunii româneşti din Macedonia, fără să se pomenească de Apostol Mărgărit"[27]. A. Mărgărit a militat pentru apropierea dintre România şi Imperiul Otoman, păstrarea imperiului fiind indispensabilă supravieţuirii etnice a aromânilor. O defecţiune apărută în starea politică a Imperiului ar fi aruncat comunităţile româneşti în mâna naţionalismelor balcanice. „Întâiul nostru interes, al Armânilor, este mântuirea Imperiului Otoman. Noi nu sperăm să ne unim mâne cu fraţii noştri din România: suntem despărţiţi de dânşii prin principate şi regate... O crisă orientală ne-ar da în mânile Sârbilor, Grecilor sau Bulgarilor, popoare creştine şi civilisate, cari, ţinându-ne deja prin comunitatea de religiune, ar voi să ne ţie şi prin comunitatea de limbă, ne-ar închide şcoalele, ne-ar risipi comunităţile".

La 5 septembrie 1878, Marele Vizir Savfel Paşa dădea un ordin viziral care prevedea libera exercitare a învăţământului şi a cultului în limba română, autorizând astfel funcţionarea şcolilor şi bisericilor româneşti din Turcia europeană, cu referire specială la macedoromâni: „Sublima Poartă fiind informată pe de o parte că Românii din Epir, din Tessalia, din Macedonia, din Sangiacul Triccala, din Vilaetul Ianina şi din Vilaetul Şcodra, doresc să înveţe carte în propria

[24] Vasile Diamandi-Aminceanu, *op. cit.*, p. 109.
[25] Sterie Diamandi, *op. cit.*, p. 380.
[26] *Ibidem.*
[27] *Ibidem*, p. 322.

https://biblioteca-digitala.ro

lor limbă şi să fondeze şcoli şi pe de altă parte clerul grecesc, îmbulzit de duhurile întunericului, împinge Autoritățile locale să le pună felurite piedici şi chiar să persecute pe profesorii români. Văzând însă că în Imperiul nostru nu este îngăduit nimănui mersul şi deplina executare a cultului şi învățăturii şcolare, veți binevoi a face cunoscut funcționarilor civili ce aveți sub ascultarea Excelenței Voastre, că ei nu trebuie să apese pe nici unul din locuitori şi să nu se împotrivească fără pricină la ori şi ce exercițiu al cultului şi al învățăturii; iar când ar cere să apere chiar şi să ajute pe învățătorii români. Conținutul acestui ordin a fost comunicat printr-o identică scrisoare vizirială Valiului din Ianina. (ss) Savfet"[28].

Prima manifestare politică a macedoromânilor, ca popor de origine română în Peninsula Balcanică, s-a produs la Congresul de la Berlin, unde o delegație a prezentat dezideratele lor[29]. Conducătorii aromâni, printre care Apostol Mărgărit, G.T. Papahagi, Miha Papagheorghe-Ciutra, Dina Gargala, Spiru Balamaci şi George Magiari, au protestat la anexarea Tesaliei de către Grecia (1881).

În anul 1879, la 23 septembrie, în sala Ateneului Român, a fost fondată Societatea de Cultură Macedo-Română, având ca preşedinte pe mitropolitul Calinic şi pe V.A. Urechia, secretar general. S-a adoptat o proclamație care cerea românilor din Turcia europeană să-şi trimită copiii la şcolile româneşti şi să deschidă biserici româneşti. Din această Societate făceau parte: Dimitrie şi Ion Ghica, D. Brătianu, C.A. Rosetti, Ion Câmpineanu, Christian Tell, D.A. Sturza, T. Maiorescu, Vasile Alecsandri, Titu Maiorescu, Iacob Negruzzi, Ioan Caragiani ş.a. Societatea a editat în 1880 revista „Frățilia întru dreptate" (în aromână şi greacă).

La începutul secolului al XX-lea, comunitatea aromânilor din Imperiul Otoman se manifesta ca o minoritate fidelă Imperiului, datorită perspectivei sumbre care-o aştepta la o eventuală prăbuşire a acestuia.

Intențiile guvernanților români față de chestiunea aromână erau clar explicate, de altfel, de doi importanți oameni politici ai vremii: „Fără îndoială, nici un om politic român nu aspiră să anexeze Macedonia, nici să întemeieze acolo un Stat românesc. Se ține totuşi ca naționalitatea Românilor din Macedonia să fie prezervată, ca noul regim, oricare ar fi, să dea Românilor cel puțin ceea ce au astăzi, chezăşia că vor putea să-şi cultive limba maternă în toată libertatea"[30]. „Să nu uităm, în privința chestiunii Românilor din imperiul otoman, că chestiunea macedoneană, astfel precum s-a adoptat acest termen în ziare, pentru noi nu există, fiindcă acțiunea noastră în Imperiul Otoman este absolut şi pur culturală, şi anume: întâi a întreține şcolile şi bisericile limbii româneşti, cu ştirea şi învoirea guvernului

[28] Vasile Diamandi-Aminceanu, *op. cit.* p. 109–110; Th. Burada, *Cercetări...*, 1890, p. 53; Sterie Diamandi *op. cit.*, p. 335.

[29] George Murnu, Nicolae Tacit, Arghir Culina şi Tache Papahagi, *Squardo retrospettivo sul movimento nazionalista dei Macedo-Romeni nella Penisola Balcanica*, 1940.

[30] Take Ionescu, *Chestiunea Balcanilor*, ziarul „Conservatorul", 21 martie 1903, apud Ilie Bărbulescu, *Românii față de Sârbi şi Bulgari, mai ales cu privire la chestia Macedo-Română*, Tipografia Universitară A.G. Brătescu, Bucureşci, 1905, p. 58.

https://biblioteca-digitala.ro

otoman; şi al doilea a întreține aceste şcoli şi aceste biserici pentru ca ele să nu devină un focar anarhic în imperiul vecin, amic cu noi, ci un focar de ordine priincios şi garanție acestui imperiu"[31].

În urma asasinatelor săvârşite de antarții greci şi a protestelor aromânilor, J. Lahovari (fost ministru al Afacerilor Străine) şi Mihai Vlădescu (ministrul Instrucțiunii Publice şi al Cultelor) au intervenit la Constantinopol în favoarea aromânilor. S-a convenit pentru numirea a doi inspectori (Nicolae Tacit şi A. Balamaci) care să se intereseze de situația şcolilor şi bisericilor din Macedonia. Până în 1905 acestea erau considerate ca fiind tolerate şi funcționând particular. Osman Paşa a interzis accesul celor doi inspectori în Macedonia, a închis şcoala din Meţova şi biserica din Băiasa, în zilele de Paşti. Guvernul român a protestat, populația aromânească s-a revoltat, iar Osman Paşa, Valiul din Ianina, a răspuns prin arestarea fruntaşilor aromâni. Guvernul României a adresat Porții un ultimatum prin care amenința cu ruperea relațiilor diplomatice.

Ca urmare a tensionării relațiilor dintre Imperiul Otoman şi România, Sultanul a promulgat Iradeaua din 9/22 mai 1905, prin care se recunoşteau oficial drepturile aromânilor ca națiune aparte în imperiu (supuşi valahi), acordându-le drepturi civile, precum şi libera exercitare a cultului şi învățământului în şcoli proprii.

„Maiestatea sa imperială, sultanul, care în sentimentele sale de înaltă justiție şi îngrijire părintească pentru popoarele sale, îşi întinde binefacerile sale asupra tuturor supuşilor săi credincioşi, fără deosebire de rasă, nici religiune, luând în considerare suplicele supuse, în timpul din urmă, la picioarele tronului imperial de către supuşii săi valahi, a binevoit să ordone ca, în virtutea drepturilor civile, de care dânşii se bucură cu acelaşi titlu ca şi ceilalți supuşi nemusulmani, comunitățile lor să desemneze pe muhtari conform cu regulamentele în vigoare; ca, după cum se practică pentru celelalte comunități, membrii valahi să fie deopotrivă admişi, după regulă, în consiliile administrative şi ca înlesniri să fie acordate de către autoritățile imperiale pentru profesorii numiți de către zilele comunității pentru inspectarea şcolilor lor şi îndeplinirea formalităților dictate de legile Imperiului pentru deschiderea noilor stabilimente şcolare. Această ordonanță imperială a fost comunicată departamentelor respective pentru executarea ei."

Patriarhia din Constantinopol a protestat, iar bandele greceşti conduse de Athalis Buias şi Kostas Acritas au înmulțit atacurile împotriva satelor aromâneşti din regiunile Veria, Selia, Doliani, Gramaticova, Pleasa, Meglen. Iată ce scria Sterie Diamandi, legat de acest episod tragic din viața aromânilor: „Bande de antarți, sistematic organizate, prădau şi incendiau comunele aromâneşti, omorând fără cruțare bărbați şi femei, copii şi bătrâni. Oraşe întregi, cum e cazul comunelor aromâneşti Gramaticova şi Avdela, au fost incendiate, ziua în amiaza mare"[32].

[31] D.A. Sturza, Camera Deputaților, 10 decembrie 1901, apud Ilie Bărbulescu, *op. cit.*, p. 58.
[32] Sterie Diamandi, *op. cit.*, p. 33.

https://biblioteca-digitala.ro

Relaţiile diplomatice dintre Grecia şi România au fost întrerupte de la 13 iunie 1906 până în anul 1911. În *Squardo retrospettivo sul movimento nazionalista dei Macedo-Romeni nella Penisola Balcanica,* 1940, autorii George Murnu, Nicolae Tacit, Arghir Culina şi Tache Papahagi, referitor la acest episod, scriau că Patriarhatul a dezlănţuit o teribilă persecuţie împotriva conducătorilor comunităţilor româneşti, preoţi, profesori şi notabilităţi. „Bandele armate organizate în Grecia masacrau populaţia care nu se declara greacă. Aplicarea Iradelei imperiale a costat comunitatea românească peste 400 de membri ucişi, dintre care directorii şcolilor române Constantin Ghica din Vlahoclisura, Guşu Marcu din Nijopole, Dem. Şumba din Băeasa. Inspectorul general al şcolilor româneşti, Lazăr Duma, a căzut victimă a unui atentat ocazionat de deschiderea şcolii româneşti din Salonic. Preşedinţii comunităţilor româneşti George Galbagiari din Vlahoclisura, Toli Hagigogu din Veria, Taşula Sega din Florina, N. Petraşincu din Cruşova, I.N. Papahagi din Grebena, I. Papacosta din Samarina au avut aceeaşi soartă. George Pupi din Avdela a fost ucis de mâna mitropolitului grec din Grebena. Celnicii Toli Papa, Sterie Papa şi Costache Puiareu din Avdela au fost şi ei asasinaţi".

Revoluţia Junilor Turci a dat oarecare speranţă pentru mişcarea aromânească. S-a reintrodus Constituţia din 1876, iar partida aromână obţinea un deputat, Filip Mişea din Hrupişte, iar ca senator, Nicolae Batzaria din Cruşova, din partea partidului *Itihad ve Tereki* (Uniune şi Progres), în Parlamentul turc din Constantinopol.

A fost o perioadă de efervescenţă naţională pentru aromânii din Balcani prin faptul că au putut accede în instituţiile de învăţământ otomane, au ocupat posturi în instituţiile publice şi au organizat congrese naţionale.

Bucuria a fost însă de scurtă durată, iar liderii mişcării aromâneşti s-au dovedit neprevăzători, mizând doar pe menţinerea statu-quoului în Balcani. „Luaţi de vârtejul luptei naţionale şi furaţi de vraja perspectivei, conducătorii chestiunii macedonene n-au răgazul trebuitor să ia măcar în seamă ipoteza dezmembrării Imperiului Otoman; aşa ceva nu intra în calculele lor"[33].

Prăbuşirea Imperiului s-a produs în urma războaielor balcanice din 1912–1913, războaie care au provocat grave pierderi economice în localităţile locuite de aromâni, soldându-se cu „distrugerea totală sau parţială a numeroase aşezări româneşti, închiderea şcolilor şi dărâmarea bisericilor, cu numeroase victime şi cu un exod în continuă amplificare"[34].

După înfrângerea Imperiului Otoman de către statele balcanice aliate (Grecia, Serbia, Bulgaria), a apărut conflictul între acestea, pentru împărţirea teritorială. Statul Român a considerat ca exagerate pretenţiile teritoriale ale Bulgariei şi a avertizat în privinţa aceasta. În schimbul neutralităţii păstrate în primul război balcanic, România revendica, pe temei istoric, teritoriul Dobrogei de Sud. Întrucât

[33] *Ibidem,* p. 406-407.

[34] Stelian Brezeanu, Gheorghe Zbuchea, *op. cit.,* p. 32.

https://biblioteca-digitala.ro

Bulgaria a refuzat sistematic discuțiile privind delimitarea frontierei și a atacat simultan statele foste aliate, România a intervenit în conflict împotriva Bulgariei la 27 iunie/10 iulie 1913.

Între 16/29 iulie și 28 iulie/10 august 1913 s-au desfășurat tratativele de la București care au stabilit o nouă „realitate politică"[35] în Balcani, stabilindu-se frontierele României (Cadrilaterul revenea României) și ale statelor balcanice. România a militat pentru constituirea unui stat independent macedonean sau a unui stat albano-român. „Încorporarea la Albania este cea mai bună garanție pentru Macedo-Români dacă constituirea unei Macedonii Autonome este imposibilă"[36]. Pindul locuit de aromâni a fost atribuit Greciei, care dădea garanții României privind funcționarea școlilor și bisericilor românești de pe teritoriul ei. La fel, Bulgaria și Serbia dădeau asigurări că minoritățile aromânești vor avea drepturile asigurate, numai că textele scrisorilor obligau doar moral, nu și juridic, părțile semnatare.

O delegație a Societății de Cultură Macedo-Române, condusă de George Murnu, Iuliu Valaori și N.A. Papahagi, a realizat un turneu diplomatic la Berlin, Roma, Viena, Paris și Londra pentru a pleda cauza macedoromânilor.

Apariția statelor naționale balcanice pe teritoriul care aparținuse Imperiului Otoman a dus la declinul inevitabil al mișcării aromânești. Sterie Diamandi îl cita pe fostul consul Constantin Brăileanu, în aprecierea pe care acesta o făcea asupra însemnătății Păcii de la București: „Din nenorocire, cei care conduceau statul român în acele vremuri critice (1913) – ca și în altele – nu cunoșteau chestiunea, încât politica ne-a adus la pacea de la București, din 1913, care a echivalat cu lovitura de moarte dată chestiunii macedonene"[37].

Atât Serbia, cât și Bulgaria nu și-au mai respectat semnăturile din Tratatul de la București, închizând o parte din bisericile și școlile românești. Același lucru s-a întâmplat și în Albania, cu toată contribuția pe care a avut-o România la formarea acestui stat.

După Primul Război Mondial, România Mare a devenit un stat important în spațiul sud-est european, cu un teritoriu și o populație însemnată, în timp ce regiunea balcanică era răvășită în urma războaielor și schimburilor de populație.

Datorită presiunii demografice formidabile la care a fost supusă Grecia după Pacea de la Lausanne (20 ianuarie 1923), în rândul aromânilor și meglenoromânilor din Grecia s-a înfiripat ideea de a se refugia, în anumite condiții oferite de statul roman, în Patria-Mamă. Deoarece densitatea cea mai mică de populație era în Cadrilater, s-a indicat ca soluție o colonizare a 1500 de familii de macedoromâni în Dobrogea de Sud (Cadrilater). Dintre artizanii acestei mișcări de colonizare remarcăm pe Constantin Noe, Sterie Hagigogu, Vasile Muși, Gheorghe Celea, Dumitru Kehaia.

[35] *Ibidem*, p. 35.

[36] Vasile Diamandi-Aminceanu, *op. cit.*, pagina 150 din Tratatul de Pace de la București, p. 134–135.

[37] Sterie Diamandi, *op. cit.*, p. 22-23.

https://biblioteca-digitala.ro

Cauzele emigrării au îmbrăcat mai multe aspecte: aromânii din Grecia au venit, în special, datorită presiunii demografice ivite prin sosirea grecilor refugiaţi din Asia Mică (cauzele au fost de natură politică şi economică); aromânii din Albania, Bulgaria, Iugoslavia, au venit din motive economice, datorită stării de inferioritate în care se aflau aceste ţări faţă de România. Dacă ar fi să analizăm la nivel de grupuri umane emigrarea macedoromânilor, cauzele au fost diverse. Noi am putea enumera: şovinismul statelor balcanice; eşecul politicii culturale a statului român în Balcani produs de căderea Imperiului otoman; distrugerea comunelor macedoromâne provocată de război; sărăcirea datorată războiului şi refugiaţilor greci; aura de stat învingător al Regatului Român (România Mare), care şi-a dublat teritoriu; fenomenul imitaţiei produs de deplasarea unor grupe mari de oameni în patriile-mamă; influenţa culturală românească produsă în şcolile şi liceele româneşti din Balcani ş.a. Au venit atât macedoromâni din oraşele şi comunele înfloritoare, cât şi păstori din vârfurile munţilor. De asemenea, în Cadrilater s-au repatriat şi macedoromâni din coloniile străine, cum ar fi America. În acest fel au sosit aproximativ 5000 de familii (25 000 de macedoromâni).

În urma evacuării Basarabiei şi a Bucovinei de Nord (iunie 1940) la presiunea sovietică, urmată de răpirea Ardealului de Nord prin Dictatul de la Viena (30 august 1940), Bulgaria revizionistă a pretins Cadrilaterul. Statul român, temându-se de pierderea întregii Dobroge, a cerut să se procedeze la un schimb de populaţie, din Dobrogea de Nord plecând 60 000 de bulgari, în locul lor venind 130 000 de români din Dobrogea de Sud.

Aromânii, ca întreaga ţară, au trecut prin drama celui de-al Doilea Război Mondial. Mulţi bărbaţi au fost mobilizaţi în rândurile armatei române. Familiile lor au fost colonizate în satele din judeţele Călăraşi, Tulcea şi Constanţa, în casele bulgarilor şi nemţilor plecaţi. Alţii s-au deplasat în satele din Banat, părăsite, de asemenea, de populaţia germană. Aceştia din urmă, în anul 1951, datorită rezistenţei la comunizare, precum şi a conflictului dintre I.B. Tito şi Moscova, au fost ridicaţi şi deportaţi în Bărăgan, sub cerul liber, forţaţi să trăiască aici câţiva ani. Cei din Dobrogea, au avut de suferit datorită rezistenţei armate desfăşurate de haiducii Dobrogei, luptători înarmaţi care nu au acceptat sistemul impus de Moscova.

Multe dintre şcolile româneşti din Balcani au fost distruse în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. În anul 1945 exista un număr de 30 de şcoli din Grecia[38]. La data de 21 februarie 1946, guvernul elen dispunea închiderea şcolilor româneşti din Grecia şi expulzarea profesorilor români din această ţară.

România, Iugoslavia, Bulgaria şi Albania intrau sub control sovietic. Grecia a rămas sub controlul anglo-american, în lumea liberă. În Grecia, în anii 1945–1947 a avut loc un război civil care i-a atras şi pe aromâni în ambele tabere, mai târziu vlahii fiind acuzaţi de colaboraţionism cu comuniştii.

[38] Stelian Brezeanu, Gheorghe Zbuchea, *op. cit.*, p. 335–336, nota 154.

https://biblioteca-digitala.ro

Comunismul a lovit şi în elita aromână din România. Nicolae Batzaria a murit în închisoare, opera sa fiind interzisă. Theodor Capidan a fost scos din Academie în august 1948 (fiind repus în drepturi la 3 iulie 1990). S-a stins din viaţă în anul 1953, în vârstă de 74 ani. Valul reprimării profesorilor universitari din anul 1948 nu-l ocoleşte nici pe Tache Papahagi care a fost dat afară de la catedră şi pensionat. Multe din lucrările profesorului au rămas în manuscris, fiind editate postum. Papahagi a lucrat intens la *Dicţionarul dialectului aromân,* care a apărut în anul 1963; în anul 1964 a fost numit profesor emerit şi laureat al Premiului de Stat. El a încetat din viaţă la Bucureşti la 17 ianuarie 1977. Nu ştim cum lucrarea lui Silviu Dragomir, *Vlahii din nordul Peninsulei Balcanice în Evul mediu* (1959), s-a strecurat prin cenzura comunistă. Istoria românilor a fost „refăcută", operele istoricilor români fiind interzise. De asemenea, hărţile care reprezentau imaginea României Mari sau cele etnice erau interzise.

Opera lui Nicolae Iorga era trecută în *Publicaţiile interzise* (1948), titlurile lucrărilor cenzurate întinzându-se pe patru pagini, p. 207–210, de la nr. 102 la 130. În *Publicaţii nedifuzabile* (1949), litera I, sunt prezente încă 15 titluri, cuprinse între numerele 27 şi 41.

Iată ce spune Mihai Ungheanu[39] despre această perioadă neagră din istoria culturii române: „Ca şi pentru românii din răsărit, şi pentru aromâni această etapă (1944–1989), care întărea graniţele naţionale şi politicile naţionaliste din jurul României a fost deosebit de gravă. Puţine studii, foarte specializate, mai vorbeau în România publicului despre ei, vlahii balcanici, cum ar fi cele ale lui Silviu Dragomir. Exista, în schimb, realitatea vie. Vlahii balcanici erau o puternică evidenţă, viaţa lor fiind totuşi împletită cu cea a fraţilor nord-dunăreni. Vitalitatea lor a învins. La sfârşitul anilor 1970 şi începutul anilor 1980 a început să se vorbească şi să se scrie despre aceşti români uitaţi, ameninţaţi să-şi piardă identitatea şi dincolo de amfiteatrele universităţilor şi publicaţiilor academice. Amintim aceste lucruri pentru a preciza de la ce plecăm astăzi, când vorbim despre vlahii balcanici. Una era situaţia lor pe vremea lui I. Neniţescu sau N. Batzaria, în jur de 1900, alta este la sfârşitul secolului XX. Blocul romanic oriental este în 1990 şi mai erodat, iar conştiinţa identitară comunitară românească, aromânească subminată".

Datorită rezistenţei la comunizare, reprezentanţi ai aromânilor, ca şi ai dacoromânilor făcând parte din clasa mijlocie sau din ţărănimea prosperă, au fost încarceraţi, mulţi pierzându-şi viaţa în gulagul comunist. Cei care au făcut politică în perioada interbelică au fost persecutaţi în mod special.

În Occident s-au refugiat mulţi dintre cei care erau vizaţi de sistemul comunist. Un reprezentant de seamă al aromânilor, Constantin Papanace, fost conducător legionar, a activat în sprijinirea, în continuare, a aromânilor din

[39] Mihai Ungheanu, *Despre românii uitaţi sau despre identitate naţională,* în *Perenitatea vlahilor în Balcani,* Fundaţia Cultural-Ştiinţifică Aromână „Andrei Şaguna", 2003, p. 24.

https://biblioteca-digitala.ro

Balcani, făcând memorii la O.N.U. şi unele organizaţii europene. Papanace a publicat cele două albume Macedo-Române la Biblioteca Română din Freiburg (Germania), primul volum, cel din 1959, fiind dedicat împlinirii a 75 de ani de la întemeierea „Societăţii de Cultură Macedo-Române", iar cel de-al doilea, din 1965, împlinirii a 100 de ani de la înfiinţarea primei şcoli româneşti în Macedonia. În aceste albume semnează numeroase personalităţi culturale, fiind prezente două contribuţii de marcă ale lui C. Papanace: *Fermentul Aromân (Macedo-Român) în sud-estul european* (vol. I, p. 309–372) şi *Geneza şi evoluţia conştiinţei naţionale etnice la Macedo-Români. Redeşteptarea lor naţională. Studiu istorico-politic* (vol. II, p. 271–402).

SOCIETATEA DE CULTURĂ

MACEDO-ROMÂNĂ"

RECUNOSCUTĂ CA PERSOANĂ JURIDICĂ

CORPURILE LEGIUITOARE şi promulg. prin Inaltul Decret Domnesc

Nr. 1298 dela 15 Aprilie 1930

SEDIUL PROPRIU DIN CALEA RAHOVEI Nr. 2

Nr. 3959

CERTIFICAT

Se atestă că D-l Blaciotti Temistocle

de profesiune Avocat, născut în Com. Zimnicea

Romînia ~~Macedonia~~, domiciliat azi în Com. Bucureşti

Jud. Ilfov este de origină

etnică română, de religie creştină ortodoxă şi membru al

societăţii noastre.

Drept care, în urma cererii d-sale înreg. la Nr. 1769/941

i s'a eliberat prezentul certificat, spre a-i servi la trebuinţă.

PREŞEDINTE,

Secretar general,

Bucureşti, 19

https://biblioteca-digitala.ro

În plan științific, după 1975, s-au reluat și publicat studii, cu preponderență lingvistice, privitoare la macedoromâni. Și pe plan internațional studierea dialectului aromân din spațiul balcanic a căpătat interes. În România au apărut lucrările fundamentale ale lui Tache Papahagi: *Dicționarul dialectului aromân,* 1963, precum și lucrările *Mic dicționar folkloric,* 1979 și *Grai, folklor, etnografie,* 1981. Alte sinteze, studii și articole se datorează unor personalități ca Matilda Caragiu Marioțeanu, Nicolae Tanașoca, Nicolae Saramandu, Elena Scărlătoiu, Hristu Cândroveanu, Gheorghe Zbuchea. În țările europene, au apărut lucrări ale unor specialiști ca Paul Stahl, Neagu Djuvara, P. S. Năsturel. Max Demeter Peyfuss, A. Lazarou, T. Katsangiannis, A. Kolzida, C. Papanace, T. Vukanovici, D. Bojanici, T. J. Winnifrith, N. Caranica.

În SUA (la Bridgeport, asociația *Fărșerotul* condusă de Aureliu Ciufecu) și Germania (la Mannheim și apoi la Freiburg, *Uniunea pentru limbă și cultură aromână,* condusă de V.G. Barba) au început să se desfășoare, după 1985, congrese internaționale ale aromânilor, la care au participat numeroase personalități culturale și științifice.

După 1990 și în România s-au înființat asociații, fundații care au avut o activitate bogată în promovarea tradițiilor, obiceiurilor, culturii aromâne. S-au desfășurat festivaluri folclorice, conferințe științifice. Din anul 1997 Ministerul Educației, Cercetării și Tineretului a introdus un curs opțional pentru clasele I-XII, numit *Cultură și tradiții aromâne.*

În anul 1997, Comisia de Cultură a Adunării Parlamentare a Consiliului Europei a adoptat Recomandarea 1333, prin care sunt încurajate statele balcanice să promoveze dialectal aromân, precum și tradițiile specifice acestor comunități răspândite în Balcani.

https://biblioteca-digitala.ro

MODERNIZAREA ÎNREGISTRĂRII FOLCLORULUI MUZICAL – COMISIA PENTRU ARHIVA FONOGRAMICĂ ŞI PUBLICAREA DE FOLCLOR MUZICAL

IOAN OPRIŞ

În deceniul al III-lea din veacul trecut modernizările de tot felul au cuprins cu evidenţă şi sectoarele culturale. Promotorii lor sunt profesioniştii, specialiştii de cea mai înaltă calificare şi la curent cu înnoirile domeniilor lor. România recuperează din mers, cu repeziciune, înnoind şi acceptând noul ca o regulă ce garanta progresul. Ca o ţară agricol-industrială, dar cu un ritm tot mai accentuat în dezvoltarea industriilor şi urbanistică, ţara trebuia să răspundă unor direcţii care antrenau profund, modificându-le, structurile tradiţionale. Or, consecinţa acestora în plan cultural – prin modernizare – a fost lucid întrevăzută: pierderea zestrei artistice populare sau pervertirea acesteia.

În planul salvării şi, parţial, conservării culturii populare, pe lângă liderii muzeelor şi colecţiilor etnografice – care au declanşat o sistematică cercetare de teren – s-au remarcat eforturile implicate de strategia introdusă de Şcoala gustiană şi de promotorii studierii folclorului. Dacă primii au dezvoltat simţitor patrimoniul identificat şi salvat prin instituţiile specializate, ceilalţi au insistat pe culegerea tezaurului folcloric, sistematizarea şi salvarea lui. În acest sens, noile tehnici de înregistrare fonografică au contribuit simţitor la succesul unei iniţiative ce va oferi motive de mândrie muzicologilor şi folcloriştilor români.

În 1929, la început de an, ministrul Cultelor şi Artelor, Alexandru Lapedatu[1], lua act de raportul asupra activităţii Arhivei fonogramice şi despre publicarea de folclor muzical pe anul 1928; Tiberiu Brediceanu era reprezentantul ministerului, numit ca preşedinte al Comisiunii special însărcinate, alături de G.N. Georgescu-Breazul, ca membru-secretar, şi de Sabin Drăgoi, în calitate de membru. Desemnându-l preşedinte, prin decizia ministerială nr. 5570 din 7 februarie 1929, ministrul i-a încredinţat lui T. Brediceanu şi rolul de a fixa sumele necesare activităţilor comisiei care urmau să fie prevăzute la art. 84 din bugetul ministerului[2]. Arhiva fonogramică era bugetată de stat din 1927, în primul an fondurile fiind alocate pentru procurarea aparaturii de

[1] Vezi, în detaliu, rolul demnitarului, la Ioan Opriş, *Alexandru Lepadatu în cultura românească*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1996, p. 363.

[2] Vezi Decizia, în Arhivele Naţionale, Arhiva Istorică Centrală, Fond Ministerul Cultelor şi Artelor, dosar 79/1930, f. 4.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 297–305

https://biblioteca-digitala.ro

înregistrare și măsurare, de cilindri monografici și înjghebarea unei biblioteci. Dacă până în 1928 președintele Comisiei speciale a fost Nichifor Crainic, iar membrii erau T. Brediceanu, D.G. Chiriac[3] și G. Breazul, de la 1 ianuarie al acelui an, președinția Comisiei va fi asigurată de T. Brediceanu și G. Breazul.

Câteva dintre atribuțiile și programul fixat redau obiectivele de lucru și sarcinile acestui organism. În principal, „colecționarea și achiziționarea de melodii populare înregistrate cu ajutorul fonografului" și „achiziționarea de cântece populare transcrise pe note (culese cu sau fără fonograf), în vederea publicării"[4] sunt obiectivele urmărite de către Comisie. Principiul după care s-au ghidat a fost acela de a se pune „acțiunea de culegere în legătură cu instituțiunile statului ca și cu cele muzicale particulare"[5], în care sens s-a apelat la conservatoarele de muzică, seminarii și facultăți teologice, academii, licee, gimnazii, școli medii, ziare. S-a căutat un parteneriat cu profesioniști legați de sectorul muzicii, decepțiile neîntârziind: „conservatoarele nici măcar nu au răspuns apelului nostru!"[6]. Presa, în schimb, s-a arătat mai interesată, dar a tins să facă statul „culpabil de dezinteres față de culegerea cântecului popular", deși ministerul a cheltuit substanțial; mai receptivi s-au dovedit, însă, folcloriștii, „un număr de fanatici și conștiincioși culegători, grație cărora am putut descoperi și sursele mai importante de cântece populare"[7].

Mai ales Brediceanu și Breazul au „depus aparate, materiale de înregistrare" și au susținut conferințe demonstrative, distribuind și o broșură a Comisiunii, cu *Îndrumări pentru culegerea folclorului muzical cu ajutorul fonografului*[8].

Sumele acordate prin minister (în avans) au fost justificate întocmai, iar mișcarea declanșată în toate provinciile țării le-a adus inițiatorilor un suport specializat important. Astfel, li s-au asociat, cu un mare entuziasm, G. Fira, Tr. Vulpescu, A. Borșianu, D.G. Popescu, G. Galinescu, G. Crețoiu, G. Dumitrescu-Bistrița, N. Ștefănescu, G. Madan, A. Dicescu, A. Zirra, V. Buta, fiecare însemnând un lider local de mare valoare.

Rezultatele măsoară bine investiția: în Arhivă au intrat prin achiziție cilindri fonografici din colecțiile Chiriac și Brediceanu, cât și un stoc de 5500 de melodii populare „din întreg orizontul firei românești și din toate genurile de muzică populară", considerate ca o „comoară sintetică și reprezentativă a sufletului rasei noastre"[9].

Colecția muzicală tezaurizată era de acum așezată și pregătită spre a fi pusă în valoare. Un prim volum dintr-o serie patronată de Editura Arhivei Fonogramice – *303 colinde* de Sabin Drăgoi – era în curs de tipărire. Dar, subliniază Zenovie Pâclișanu, lucrarea sistematică de cercetare și colecționare era doar la început, cele strânse „nu constituie decât un fragment, poate nu cel mai caracteristic, din imensa

[3] Dispariția lui D.G. Chiriac, la începutul anului 1928, a determinat înlocuirea sa pentru acel an cu Emil Riegler, apoi locul fiind ocupat de Sabin Drăgoi.

[4] În referatul lui Zenovie Pâclișanu către ministru, nr. 068696/17.V.1930, loc. cit., *supra*, f. 2.

[5] *Ibidem.*

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem.*

[8] *Ibidem.*

[9] *Ibidem*, f. 3.

https://biblioteca-digitala.ro

bogăție a folclorului nostru muzical. *Suntem încă printre foarte puținele popoare la care folclorul muzical mai există real în exercițiul artistic al poporului. Ceea ce nu însemnează totuși că se poate conta pe menținerea acestei realități. De aceea pentru noi românii, folclorul muzical nu este numai o chestiune de mândrie națională, ci și de o actualitate covârșitoare. Dacă nu vom continua și intensifica acum acțiunea începută, mai târziu orice activitate ar fi zadarnică. Pentru că la noi se petrece fenomenul ajuns la ultimele secvențe la popoarele din vest, unde folclorul muzical a degenerat până la dispariție, și de fapt, aproape nu mai există* [s.n.]" [10].

Vizionari, împătimiți profesioniști – creditați de Ministerul Cultelor și Artelor și sprijiniți substanțial financiar de acesta[11] – care s-au dedicat acestei lucrări, au căutat să declanșeze și o anume stare de spirit, explicând autorităților importanța salvării unui tezaur care părea să fie veșnic. Ca specialiști, aceștia susțin că „Poporul nostru dispune deci, și în prezent, de numeroase și neprețuite melodii, cântece, doine, balade, colinde, jocuri. Prin faptul că ținuturile românești au trăit veacuri de-a rândul în alte condițiuni și sub influențe diferite, muzica populară românească, cu toate că este unitară și omogenă, este totuși extrem de variată în originalitatea ei. *Influențele de azi determinate de noile conjuncturi sociale și istorice îi sunt însă cu deosebire fatale, motiv pentru care ar trebui să procedăm în cea mai mare grabă la salvarea de la dispariția de care folclorul nostru este amenințat* [s.n.]"[12].

Într-adevăr, tezaurul folcloric în fața ofensivei agresive a lumii moderne a cedat, pervertindu-se și dispărând în multe locuri ale lumii. Semnalul tras de acești învățați și lucrarea lor competentă a salvat, în cazul României, numeroși martori și a îndreptat atenția asupra unor strategii de conservare și protecție. Nu toate s-au dovedit durabile, nici nu au găsit audiența necesară, dar, oricum, au atenuat un proces ireversibil de alterare și pierdere a valorilor autentice. Mai mult, au creat o stare de atenție publică față de importanța unui segment al spiritualității naționale. Programul Comisiunii a urmărit foarte atent: înregistrări pe cilindri fonografici; noi achiziții de colecții de melodii; „turnarea în masă forte" a materialului muzical tezaurizat; transcrierea lui pe note muzicale și tipărirea colecțiilor de muzică populară[13], un program pe care Ministerul Cultelor și Artelor și l-a asumat în dificilii ani '30! O atare decizie se desprinde și din documentele de plată din aprilie 1930, când Arhivei fonogramice i s-au aprobat cei 700 000 lei; fondul s-a împărțit, ca și în 1929, astfel: diurne lunare – câte 10 000 lei pentru T. Brediceanu și Georgescu Breazul, respectiv 6000 lei lunar pentru Sabin Drăgoi (deci, în total, 312 000 lei); pentru permise de călătorie celor trei (125 000 lei) și pentru materiale de lucru (263 000)[14].

[10] *Ibidem.*

[11] Fondurile alocate în anii 1929–1930 sunt de 700 000 lei anual.

[12] *Ibidem.*

[13] *Ibidem.*

[14] Suma de 263 000 lei s-a distribuit astfel: pentru imprimări pe cilindri fonogramici – 125 000 lei; achiziționare de fonograme – 35 000 lei; achiziții de cântece notate după auz – 40 000 lei; reparații imprimate, diverse – 3000 lei și publicații de folclor muzical – 60 000 lei.

https://biblioteca-digitala.ro

Anul 1930 este de referință pentru Comisia fonografică, prin apariția lucrării *303 colinde,* text și melodii culese de Sabin Drăgoi. Alcătuită „pe temeiul ideilor de educație muzicală românească", lucrarea era apreciată ca „un punct de realizare importantă în mișcarea de propagandă cultural-națională", fiind urmărită – între alte instituții – și de Casa Școalelor. Acesteia i s-a și adresat Comisiunea fonografică la 29 mai 1930, propunându-i achiziționarea unui număr de exemplare din lucrare, la fel și Președinției Consiliului de Miniștri – Direcțiunea Presei[15]. G. Breazul a mai propus – și propunerea i-a fost acceptată – ca Ministrul Cultelor și Artelor să trimită gratuit 31 de exemplare din lucrarea colegului Sabin Drăgoi, în scop de propagandă, la conservatoare de muzică, biblioteci, școli de muzică și reviste muzicale din Paris, Torino, Amsterdam, Viena, Ziirich, Hilversun, Berlin, Budapesta. Printre alte personalități străine, au beneficiat de lucrare Kurt Sachs și Béla Bartók, care au și apreciat-o, ca buni cunoscători ai muzicii populare românești. În același an, s-a acordat de către minister o sumă de sprijin – subvenție – pentru ca G.T. Niculescu-Varone să tipărească lucrarea sa *Jocuri românești necunoscute*[16], și aceasta apărută în urma avizului de specialitate dat de către G. Breazul.

Comisia fonografică a mai achiziționat, tot atunci, aparatură și accesorii necesare Arhivei Fonogramice a Ministerului, pentru care Direcțiunea Artelor a și făcut o intervenție specială la Ministerul Finanțelor, Direcțiunea Vămilor, pentru a se aproba scutirea acestora de taxele vamale[17].

În aceeași vară, membrii Comisiunii au îmbogățit substanțial arhiva, amintind doar că G. Breazul a depus la aceasta, în iulie, 149 de melodii înregistrate pe cilindri în județul Gorj[18].

De acum, Bucureștii figurau pe harta culturală internațională, ca o referință deosebită. Ceea ce era onorant confirmat, prin invitația lui Richard Dupierreaux, secretarul general al CIAP (Commision Internationale des Arts Populaires). Profesorul de la Institutul Superior de Artă din Anvers trimitea Legației Belgiei la București și personal ministrului Instrucțiunii Publice și Cultelor, invitația ca specialiștii români să onoreze lucrările celui de-al doilea Congres internațional al artelor populare (Anvers–Liège și Bruxelles, 28 august – 7 septembrie 1930). În invitația adresată se sublinia: „nous serions particulierement heureux si les Archives roumaines pour la musique populaire participaient à nos travaux. Nous le souhaiterions d'autant plus que nous avons inscrit à l'ordre de jour du Congrès la préparation d'une Commission internationale de la chanson et de la musique populaires dans les divers pays.

[15] Cf. adresa nr. 73551/28.V.1930, loc. cit., *supra,* dosar 79/1930, f. 8. Cele două instituții au comandat, prima, 30 exemplare, iar cea de-a doua, 10 exemplare.

[16] Vezi solicitarea înregistrată la nr. 82867/24. V1. 1930, idem, f. 13.

[17] Cu nr. 096786/19.VIII. 1930, idem, f. 15.

[18] Însoțite, ca regulă, de jurnalul de înregistrare. Vezi în cererea muzicologului, pentru a i se onora plata muncii sale, cu suma de 8940 lei (60 lei/melodie), idem, f. 16.

https://biblioteca-digitala.ro

La Roumanie a joué cet à regard un rôle important grâce aux Archives du Ministère de l'Instruction Publique qui sont dirigées par M. Drăgoi et aux archives de la Société des compositeurs roumains dont le chef est M. Brăiloiu. Peut-être, estimerez-vous, comme nous, desirable que ces deux archives soient représentées au Congrès d'Anvers.

Une décision dans le sens que je viens de vous indiquer ne manquerait pas d'être hautement appréciée par le monde savant et contribuerait à donner à la Roumanie l'importance qu'elle doit avoir dans les travaux scientifiques de cet ordre"[19].

După prima participare a specialiştilor români la primul congres CIAP de la Praga (7–14. X. 1928), iată că România a reacţionat, în sensul unor contribuţii academice aşteptate cu mult interes, realizările Comisiunii fonografice impunându-se atenţiei comunităţii ştiinţifice internaţionale.

Deceniul al patrulea al secolului trecut a însemnat mult pentru acţiunea concertată de cercetare şi consemnare a martorilor muzicali ai culturii populare. Este perioada marilor campanii de cercetare monografică, în cadrul cărora înregistrarea folclorului muzical s-a generalizat, cu rezultate excepţionale.

Adăugăm celor deja cunoscute că, sub raport tehnic, aparatura păstrată ca tezaur cultural, nemuzeificată încă – chiar a fost îmbunătăţită. Astfel, un aparat perfecţionat, cu „o doză electromagnetică acomodată unui fonograf «Edison» tip vechi, un microfon, un amplificator şi un difuzor, alimentându-se la priză"[20] a fost inventat de Gheorghe Abălaşei. Acest specialist din Bucureşti a lucrat la comanda Ministerului Cultelor şi Artelor, invenţia sa fiind plătită cu 14 000 lei.

În iarna şi primăvara anului 1941, lucrările de înregistrare au continuat. Dovada o face activitatea unui preot amator de la Luncavița (jud. Tulcea). Astfel, între cei care au lucrat pentru Arhiva fonogramică, a fost şi preotul Petre Ştefănescu de la Parohia „Sfântul Dumitru" din Luncavița. Acesta a primit pentru înregistrări un fonograf, în iarna acelui an, membrana şi fonogramele necesare, aşa încât a purces la înregistrarea a nu mai puţin de 153 de melodii, pe 46 de cilindri[21].

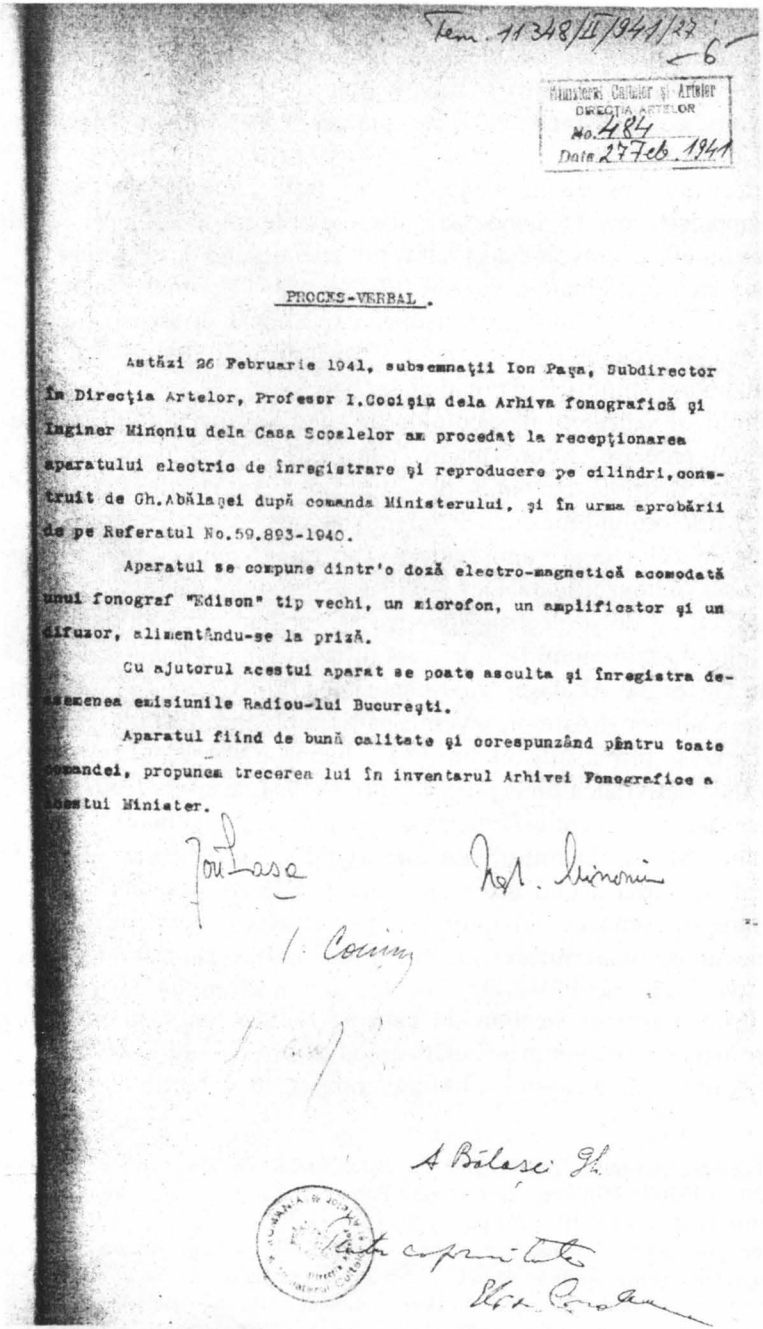
Demersul de modernizare generală a societăţii româneşti cuprinde, după cum s-a evidenţiat şi în rândurile de mai sus, şi domeniul înregistrărilor de folclor muzical. Printr-un efort susţinut de cunoaştere structurală a bogăţiei tezaurului folcloric românesc, cercetătorii români au adus, astfel, o substanţială contribuţie la salvarea şi valorificarea acestei valoroase componente a patrimoniului imaterial.

[19] Cf. adresa transmisă de Ministerul Afacerilor Străine, Direcţia pentru Occident, Secţia II, cu nr. 38 434/20.VI.1930 la Ministerul Instrucţiunii Publice şi Cultelor, ca şi invitaţia directă trimisă de CIAP ministrului, la 12.VI.1930, odată cu broşura congresului, *loc. cit.*, dosar 78/1930, f. 2.

[20] Vezi proces-verbal de recepţie, încheiat la 26. II. 1941 de către Ion Paşa, prof. Cocişiu de la Arhiva fonogramică şi ing. Aninoiu de la Casa Şcoalelor, prin care declarau aparatul „de bună calitate şi corespunzând întru totul comandei", în Arh. Naţionale – Arhiva Istorică Centrală, Fond MCA, dosar 197/1941, f. 6.

[21] În Arhivele Naţionale, Fond Ministerul Cultelor şi Artelor, dosar nr. 197/1941, f. 1, 9. Pentru lucrarea sa, preotul Ştefănescu a fost plătit cu 9180 lei la încheierea acesteia (28. III. 1941) şi predarea materialelor şi aparaturii.

https://biblioteca-digitala.ro



Tem. 11348/II/1941/27 — 6

Ministerul Cultelor şi Artelor
DIRECŢIA ARTELOR
No. 484
Data 27 Feb. 1941

PROCES-VERBAL.

Astăzi 26 Februarie 1941, subsemnaţii Ion Paşa, Subdirector în Direcţia Artelor, Profesor I.Cocişiu dela Arhiva fonografică şi Inginer Minoniu dela Casa Scoalelor am procedat la recepţionarea aparatului electric de înregistrare şi reproducere pe cilindri, construit de Gh.Abălaşei după comanda Ministerului, şi în urma aprobării de pe Referatul No.59.893-1940.

Aparatul se compune dintr'o doză electro-magnetică acomodată unui fonograf "Edison" tip vechi, un microfon, un amplificator şi un difuzor, alimentându-se la priză.

Cu ajutorul acestui aparat se poate asculta şi înregistra deasemenea emisiunile Radiou-lui Bucureşti.

Aparatul fiind de bună calitate şi corespunzând pêntru toate comandei, propunem trecerea lui în inventarul Arhivei Fonografice a acestui Minister.

Ion Paşa Ing. Minoniu

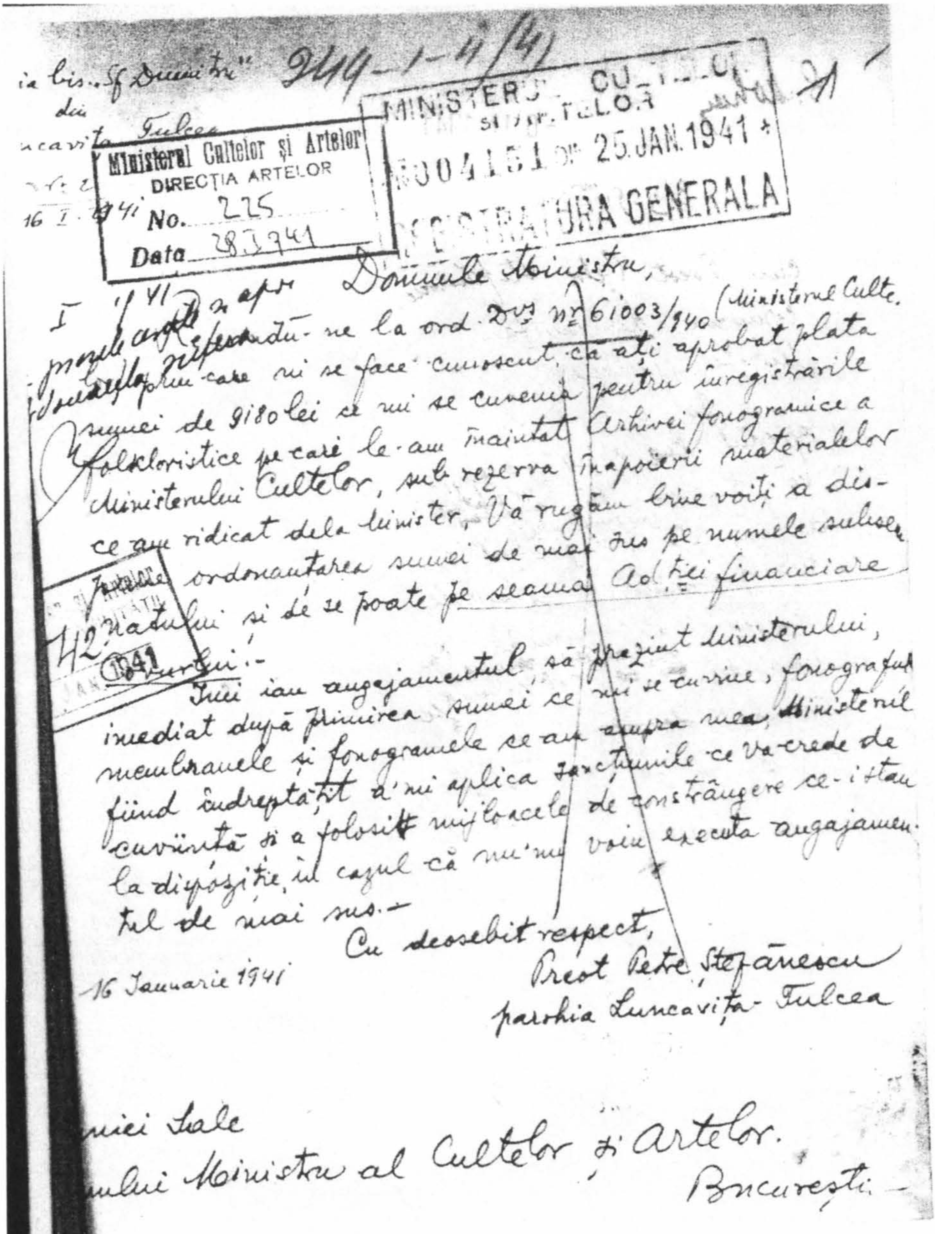
I. Cocişiu

A Bălaşei Gh.

Autor caprinitate

1. Proces-verbal de recepţionare a aparatului de înregistrare şi reproducere muzicală, 1941 (Arhivele Naţionale – Arhiva Istorică Centrală, Fond Ministerul Cultelor şi Artelor, 197/1941).

https://biblioteca-digitala.ro



9149-1-4/(4)

...ia bis. „Sf. Dumitru" din ...ncavița Tulcea

16 I. 1941

Ministerul Cultelor și Artelor
DIRECȚIA ARTELOR
No. 225
Data 28.I.1941

MINISTERUL CULTELOR ȘI ARTELOR
004151 din 25 JAN. 1941
REGISTRATURA GENERALA

Domnule Ministru,

Referindu-ne la ord. Dvs nr 61003/940 (Ministerul Culte. prin care mi se face cunoscut, că ați aprobat plata sumei de 9180 lei ce mi se cuvenia pentru înregistrările folkloristice pe care le-am înaintat Arhivei fonogramice a Ministerului Cultelor, sub rezerva înapoierii materialelor ce am ridicat dela Minister, Vă rugăm bine voiți a dispune ordonanțarea sumei de mai sus pe numele subsemnatului și de se poate pe seama Adției financiare [illegible].-

Mi iau angajamentul să predau Ministerului, fonograful imediat după primirea sumei ce mi se cuvine, fonograful membranele și fonogramele ce am asupra mea, Ministerul fiind îndreptățit a-mi aplica sancțiunile ce va crede de cuviință și a folosi mijloacele de constrângere ce-i stau la dispoziție, în cazul că nu-mi voiu executa angajamentul de mai sus.-

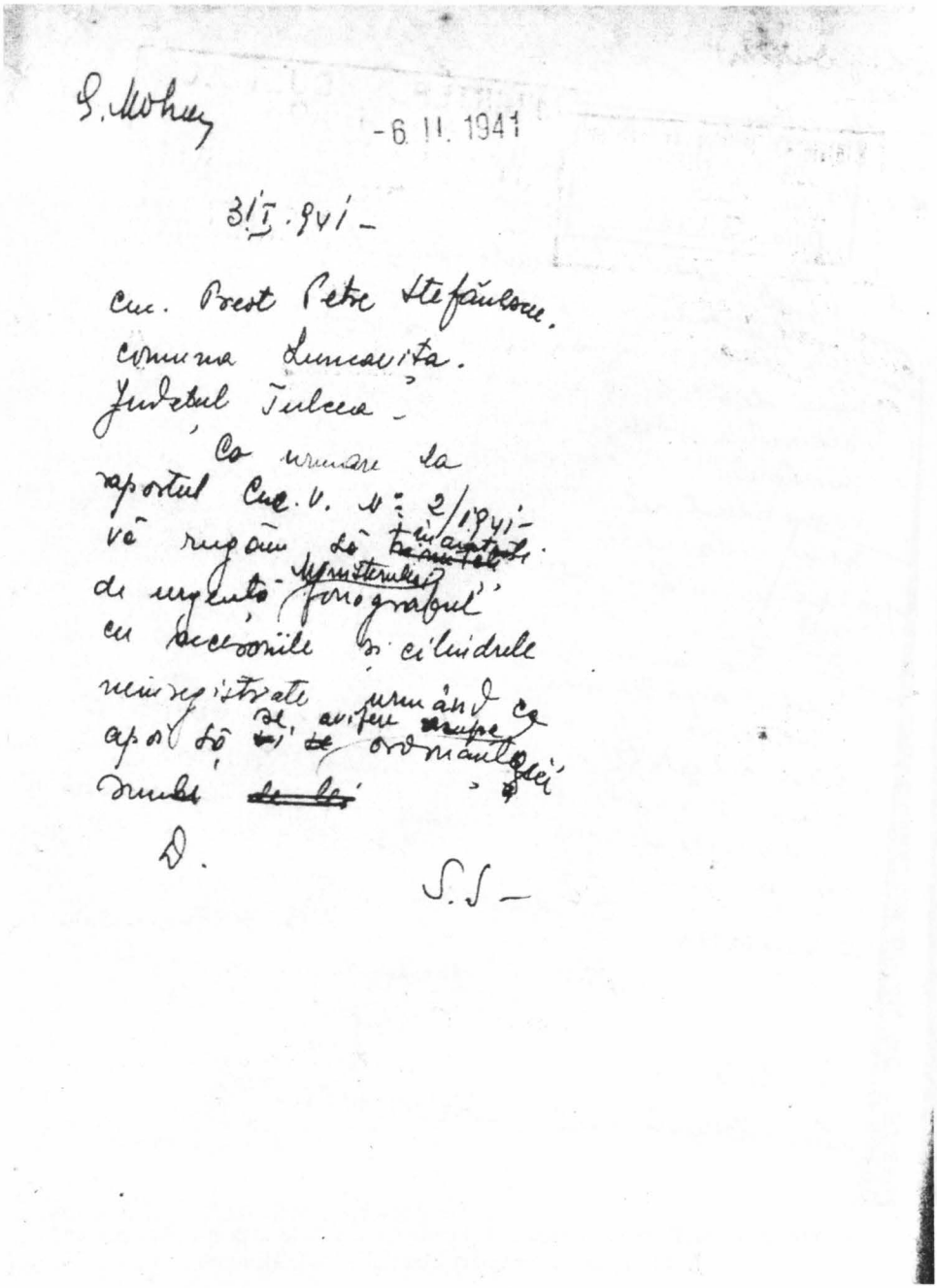
Cu deosebit respect,
Preot Petre Ștefănescu
parohia Luncavița-Tulcea

16 Ianuarie 1941

...nici Sale
...lui Ministru al Cultelor și Artelor.
București.-

2. Cererea preotului Petre Ştefănescu de la Luncavița (jud. Tulcea) pentru plata cuvenită înregistrărilor fonogramice executate, 1941 (idem).

https://biblioteca-digitala.ro



S. Mohey -6. 11. 1941

31.X.941 -

Cuc. Preot Petre Ştefănescu.
comuna Lunca Vişa.
Judeţul Tulcea -

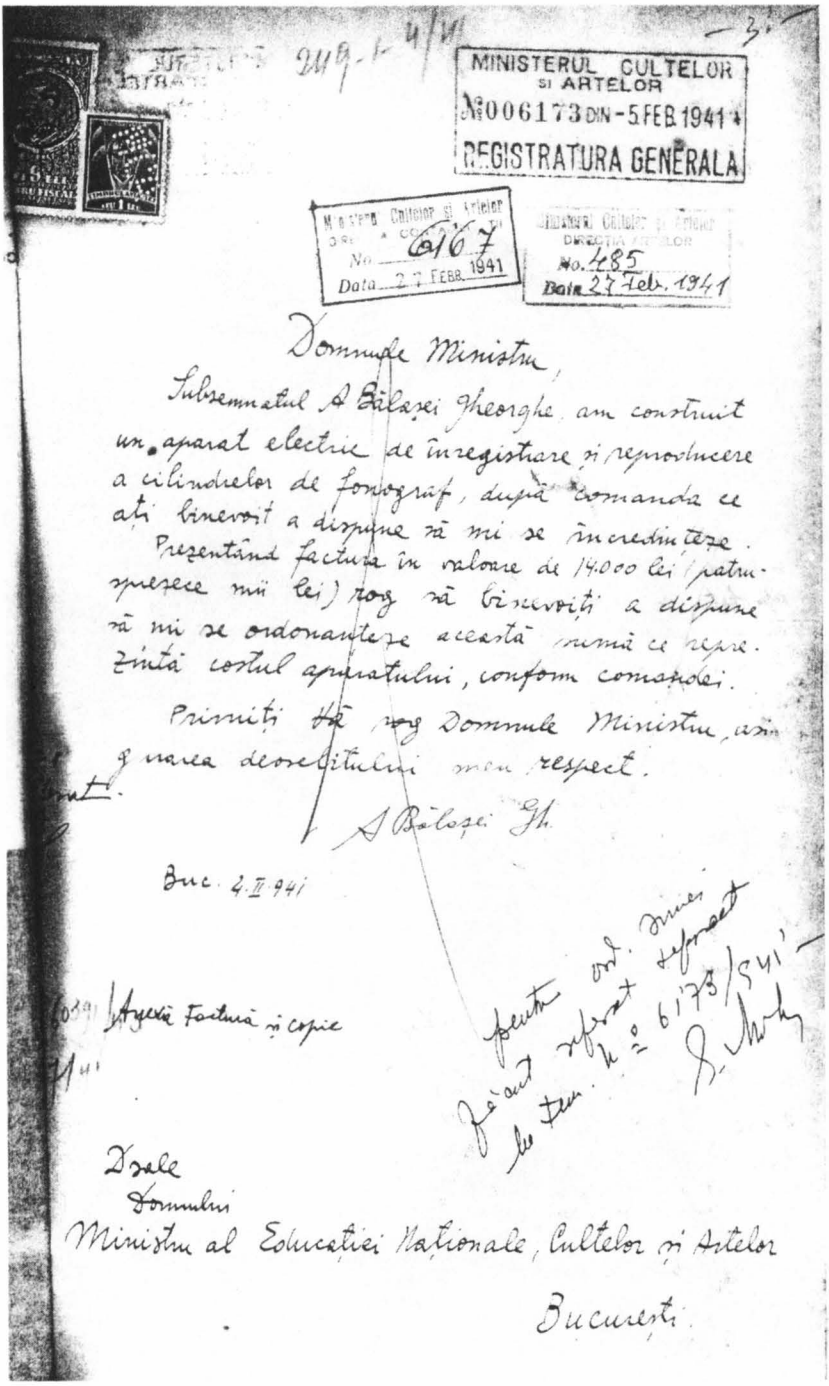
Ca urmare la raportul Cuc. v. nr. 2/1941 - vă rugăm să trimiteţi de urgenţă Ministerului „fonograful" cu accesoriile şi cilindrele neînregistrate, urmând ca apoi să vi se dea ordin de ridicare. -

D.

S. S -

3. Conceptul adresei Ministerului Cultelor şi Artelor către preotul Petre Ştefănescu privind predarea aparaturii de înregistrare, 1941 (idem).

https://biblioteca-digitala.ro


MINISTERUL CULTELOR SI ARTELOR
No 006173 DIN - 5 FEB 1941
REGISTRATURA GENERALA

Domnule Ministru,

Subsemnatul A Bălașei Gheorghe am construit un aparat electric de înregistrare și reproducere a cilindrelor de fonograf, după comanda ce ați binevoit a dispune să mi se încredințeze.

Prezentând factura în valoare de 14.000 lei (patrusprezece mii lei) rog să binevoiți a dispune să mi se ordonanțeze această sumă ce reprezintă costul aparatului, conform comenzei.

Primiți vă rog Domnule Ministru, asigurarea deosebitului meu respect.

A Bălașei Gh.

Buc. 4.II.941

Anexă Factură și copie

Dzale
Domnului
Ministru al Educației Naționale, Cultelor și Artelor
București.

4. Oferta unui aparat electric de înregistrare și reproducere făcută de A Bălașei Gh., 1941 (idem).

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ARHIVA SONORĂ A INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU" ŞI PROVOCĂRILE TEHNOLOGIILOR DIGITALE

NICOLAE TEODOREANU

Despre înregistrarea sonoră

Pentru istoria culturii, domeniul muzical (acustic) prezintă, în comparaţie cu cel plastic, anumite particularităţi, care ţin de caracterul său impalpabil, volatil, fluid, de *imaterialitatea* sa. Astfel se explică faptul că *mărturiile arheologice* directe în domeniul sonor-muzical nu pot fi mai vechi decât de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Însă, dacă imaterialitatea sunetului ar fi fost absolută, nu am fi avut nici până astăzi vreo modalitate de fixare a sunetului, aşadar nu am fi dispus de secvenţe sonore concrete decupate din realitatea faptului sonor.

Geniala idee născută prin anii 1860 în mintea lui Edison, concretizată în anii 1877–1878, a fost aceea de a capta şi de a fixa pe un suport material în mişcare (ceara, de exemplu) vibraţia fizică (materială) a aerului, corespondentă sunetului. Sinuozităţile complexe ale vibraţiei unui corp rezonator, transmise prin aer erau *gravate* ca o curbă grafică la început în adâncime, mai târziu pe lateral, curbă care era efectiv desenată în mod *analogic* (asemănător) pe cilindrul de ceară în mişcare. Pentru redare, dispozitivul permitea reconvertirea în sunet a curbelor imprimate în mediul de ceară prin antrenarea în vibraţie a unui corp rezonator complex format din ac, membrană, pâlnie.

Această tehnologie, *mecanic-analogică*, a devenit utilizabilă pentru cercetarea muzicală şi lingvistică în ultima decadă a secolului al XIX-lea, primele înregistrări fonogramice cu muzica indienilor americani fiind realizate de un anume J. Walter Fewkes în 1890 şi publicate de Benjamin Gilman în 1891[1]. La noi, această tehnologie a ajuns doar în 1907, fiind utilizată mai întâi de Pompiliu Pârvescu în Dobrogea în acel an[2], de Béla Bartók începând cu 1908 în Bihor[3], de colaboratorii lui Friedwagner în Bucovina tot în acea perioadă[4], de Dumitru Georgescu-Kiriac, în sud,

[1] Benjamin Ives Gilman, *Zuñi melodies*, în „Journal of American Ethnology and Archæology", vol. 1, Boston, 1891.

[2] Pompiliu Pârvescu, *Hora din Cartal (cu arii notate de C. M. Cordoneanu)*, Bucureşti, 1908 (Colecţia *Din viaţa poporului român*, culegeri şi studii, vol. I).

[3] Béla Bartók, *Rumanian Folk Music*, vol. 1, Haga, 1967, p. 1.

[4] Matthias Friedwagner, *Rumänische Volkslieder aus der Bukowina. Liebeslieder*, Würzburg, 1940, p. XII.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 307–317

https://biblioteca-digitala.ro

începând cu 1912; de la cel din urmă rămânând şi cele mai vechi înregistrări ale arhivei de folclor din Bucureşti[5]. Înregistrările mecanic-analogice realizate în primele patru decenii şi jumătate ale secolului XX, depozitate în această arhivă (astăzi a Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu"), sunt realizate pe cilindrii de fonograf şi pe discurile „negre". Dată fiind vechimea şi friabilitatea lor, cât şi conţinutul lor documentar-artistic, aceste fonduri tezaurizate în arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" au o valoare patrimonială imensă, reprezentând o frântură a istoriei orale preponderent rurale din spaţiul românesc, din prima jumătate a secolului al XX-lea. Asupra specificului şi extensiei fondurilor de acest tip nu insistăm, deoarece au fost prezentate în altă parte[6].

Tehnologia *electromagnetică*, tot *analogică*, ce fixa în mod similar desenul vibraţiilor sonore în pigmenţii magnetici de pe banda de magnetofon, apărută în anii '30, va deveni utilizabilă în culegerile folclorice de la noi abia după 1950 şi este folosită încă şi astăzi, alături de cea pe care o prezentăm mai jos.

Mai târziu, după anii '50 (ai secolului trecut), îşi face loc în lume o nouă tehnologie de înregistrare şi, totodată, o nouă abordare a realităţii sonore, care are la bază convertirea semnalului sonor în valori numerice: tehnologia *digitală,* care va deveni, pe plan mondial, utilizabilă după 1970, iar la noi va fi accesibilă doar după 1990. Tehnologia digitală presupune proiecţia în sistemul grafic de coordonate carteziene a vibraţiei sonore, mai precis: desfacerea curbei analogice corespondente sunetului în puncte distincte dintr-un grafic cu două axe: timpul (absciselor) şi intensitatea (ordonatelor), valorile numerice (digitale) corespondente funcţiei grafice fiind apoi stocate ca informaţie numerică (binară) pe un suport *magnetic*, *optic*.

Funcţia matematică ce reprezintă vibraţia sonoră poate fi segmentată mai precis sau mai imprecis, după cum sunt alese *rata de eşantionare*[7], ceea ce înseamnă fineţea decupării pe axa absciselor (în milisecunde sau în *samples*) şi, respectiv, *rezoluţia acustică*[8] adică precizia decupării pe axa ordonatelor (în biţi[9]). O decupare grosieră poate însemna, spre exemplu, 8/8 (8 kHz / 8 bit, adică 8000 puncte pe orizontală, 512[10] pe verticală), ceva mai fină (medie), după standardul CD-ului audio: 44,1/16 (44 100 la 65 536), sau foarte de fină: 96/24 (96 000 la 16 777 216), chiar 192/24 (192 000 la 16 777 216). La acest ultim nivel de fineţe acustică, reprezentarea curbei audio merge până 3 trilioane de puncte pe secundă (3,22123E+12), ceea ce înseamnă, evident, o uriaşă cantitate de informaţie. Este drept, o asemenea precizie depăşeşte cu mult pragul audibilului, dar avantajul

[5] Este vorba despre circa 50 de astfel de cilindri de fonograf.

[6] Nicolae Teodoreanu, *Fondul audio al Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu". Situaţia actuală şi de perspectivă,* în „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu»", tom 14–15, 2003–2004.

[7] Sample Rate.

[8] Bit Resolution.

[9] Calculată după formula 2^N.

[10] 2^8.

https://biblioteca-digitala.ro

potențial al acestei acurateți de reprezentare este acela că permite ulterior operații extrem de fine de procesare (prelucrare, filtrare acustică) și de analiză acustică.

Mirajul digitalului

Desigur, avantajele digitalului sunt evidente, nimeni nu le contestă: calitate ridicată, spațiu de depozitare condensat, administrare și utilizare mai lejeră, posibilitate de a realiza copii multiple fără pierdere de informație (clonare), șansa editării și procesării (filtrare, adăugarea de efecte, mixare etc.) simple și imediate a semnalului acustic pe calculator, accesul imediat, direct (mediatic și, eventual, internetizat), sistematizarea unei mari cantități de informație în cataloage computerizate (*baze de date*), cât și disponibilitatea unei selecții rapide și eficiente a informației dorite. La acestea se adaugă posibilitatea de depozitare pe același suport, alături de informația acustică propriu-zisă (primară), de sunet, a informației scrise adiacente, a comentariilor, a ceea ce se numește: *metadata,* totul folosind tehnologiile de *content-management.*

Digitalul devine astăzi un fapt obligatoriu, sine qua non pentru lumea audio-vizualului. În domeniul arhivelor sonore, conform recomandărilor importantei Asociații Internaționale a Arhivelor Sonore și Audiovizuale (IASA), pentru gestionarea și conservarea pe termen lung a documentelor sonore din arhive este recomandabilă (chiar obligatorie!), operațiunea de digitizare, ceea ce înseamnă salvarea nu atât a *suportului* originar în sine, cât mai ales a *conținutului* acestuia, a *informației* stocate pe acel suport[11]. Așadar, dată fiind instabilitatea funciară a purtătorilor de informație originari și cunoscute fiind numeroasele avantaje ale sistemului digital față de cel analogic, trebuie inițiată și desfășurată operațiunea de copiere a informației acustice de pe suportul original, de regulă analogic, pe unul nou, care nu poate fi decât digital. În acest sens, foarte multe dintre arhivele sonore din lume recurg din ce în ce mai mult la tehnologia digitală pentru protejarea fondului arhivistic.

Totuși, luând puțin distanță față de toate aceste beneficii oferite de tehnologia digitală, reale și incontestabile, remarcăm câteva aspecte care *nuanțează* problematica. Judecând lucrurile la nivel conceptual, digitizarea înseamnă trecerea către o *cu totul altă realitate* decât cea originară, situată mai aproape de *virtual* decât de *concret.* Are loc o anumită *abstractizare* față de înregistrarea analogică; digitizarea înseamnă o *simulare* în domeniul *discretului* a realității acustice *continue,* căci oricât de fină ar fi reprezentarea digitală, între două puncte consecutive din grafic ia naștere totdeauna un gol, o *gaură neagră,* un spațiu vid de informație, desigur infinitezimal, care este umplut în mod automat prin *interpolare.* În fond, digitizarea nu este altceva decât un mod de *codificare* a informației

[11] Vezi capitolul: *Safeguarding the information by copying,* din *Standards; Recommended Practices and Strategies IASA-TC 03. The Safeguarding of the Audio Heritage: Ethnics, Principles and Preservation Strategy,* Version 1, February 1997.

https://biblioteca-digitala.ro

acustice, de o manieră total deosebită de cea a *gravării* mecanice sau magnetice a acesteia.

Practic, informația sonoră digitală este camuflată în *cutia neagră* a unor aparate extrem de sofisticate, care doar ele sunt capabile să traducă în domeniul acustic enormele lanțuri binare informaționale, după o procedură, pentru cei mai mulți, cu totul obscură. Diferența dintre situația concret-originară a sunetului și reflexia sa virtual-digitală este, într-adevăr, prea *fină* pentru a putea fi percepută auditiv și, totuși, prea *grosieră*, în sens *filozofic*, pentru nevoia noastră de *autenticitate*, de *naturalitate*[12]. Ca exemplu pentru aceasta, amintim pe acei melomani, considerați *demodați*, care par a prefera astăzi discul de vinil compact discului.

Însă, pentru gândirea europeană, obișnuită cu convenția, cu abstracția, o asemenea invenție, cât și situarea în planul *virtualității*, nu numai că nu este o lipsă, ci, dimpotrivă, ea reprezintă și o calitate, căci tocmai *nenaturalitatea* ei probează măsura geniului uman care i-a dat naștere.

E de remarcat că această deplasare către virtual este însoțită astăzi de o încredere deosebită, necondiționată în *miracolele* digitalului. Asistăm astăzi la un adevărat *miraj al digitalului*, desprins poate dintr-un cult al tehnologiei, ce se întâlnește cu un alt cult, al *Numărului*, atât de drag vechilor grecilor. Aceasta nu este, după cum vom vedea, doar un factor necesar și util, ce se impune de la sine, ci mai ales o *opțiune* de principiu, o credință în progresul tehnologic, în ultimă instanță, un *mit*.

Câteva dintre problemele digitalului

Alături de numeroasele beneficii aduse de domeniul digital, există și anumite *mici* sau mai *mari* dezavantaje, care nu stăvilesc, desigur, elanul spre digitizare, dar de care trebuie deopotrivă să se țină seama. Mai ales în cadrul arhivelor sonore care dispun de fonduri istorice cu vechime și valoare patrimonială, unde se pune cu necesitate problema conservării pentru viitor a înregistrărilor sonore tezaurizate, aceste dezavantaje pot constitui la un anumit moment probleme foarte serioase. Nu în ultimul rând, problemele care se ivesc în arhive ating latura organizatoric-financiară a acestor instituții.

Un prim factor, mult dezbătut, este *instabilitatea* principială a mediilor de stocare digitală, mai ales a celor mai obișnuite și accesibile, cum sunt: CD-R, DVD-R, dar și a celorlalte mai *sigure*, precum: LTO, DAT, HDD. Aceasta înseamnă riscul ridicat de degradare fizico-chimică progresivă sau instantanee a suportului, care poate duce la pierderea parțială sau totală a informației digitale într-un timp mai lung sau mai scurt. La ora actuală, *speranța de viață* a compact discului recordabil (CD-R) și a DVD-ului recordabil nu depășește, după estimările

[12] Vezi și Nicolae Teodoreanu, *Probleme ale conservării pe suporturi optice a înregistrărilor sonore din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu"*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»", tom. 9–10, 1998–1999, p. 151

https://biblioteca-digitala.ro

cele mai pesimiste, 5–10 ani[13]. Pentru a contracara această instabilitate funciară a suportului digital, oricare ar fi el, fapt obligatoriu într-o arhivă cu fonduri istorice, se impun costuri ridicate de conservare, mentenanță, verificare periodică, eventual recopiere. Noi tehnologii robotizate, de tip *Digital Mass Storage Systems*, care permit monitorizarea permanentă și copierea automată, în caz de urgență, a informației depozitate, sunt atât de costisitoare, încât cele mai multe arhive sonore din lume nu și-o pot permite.

Un alt element este ceea ce numim *învechirea morală* a aparaturii (mult mai rapidă decât cea fizică), care face ca un aparat aflat încă într-o stare tehnică foarte bună să fie *depășit* de altele noi mult mai performante, fapt care duce la *inutilitatea* practică a celui vechi și, foarte probabil, la imposibilitatea de a i se mai face mentenanța necesară. Conform acestui proces impus de rata extrem de rapidă a evoluției tehnologice, denumit în limbaj de specialitate *obsolescență*, se poate ajunge într-un timp relativ scurt (15–20 ani) la totala incompatibilitate dintre suport și noua tehnologie și la completa incapacitatea de redare a materialelor *salvate* astfel. Este evident că obsolescența nu duce atât la pierderea calității acustice a unei înregistrări de arhivă, ci poate conduce, în cazuri extreme, la pierderea totală a informației.

Un asemenea fenomen impune procedura de transfer continuu, de *migrare* pe noi suporturi digitale, operațiune ce ar trebui repetată la intervale de timp posibil nu mai mari de 5–10 ani; aceasta fiindcă: „nici un format țintă (target) nu reprezintă o soluție permanentă și nici o dezvoltare tehnologică nu poate oferi vreodată o soluție definitivă; mai degrabă aceștia sunt pași într-un proces prin care instituțiile devin tot mai responsabile pentru păstrarea datelor dincolo de schimbările tehnologice și de dezvoltare și pentru migrarea datelor de la sistemul curent la următorul"[14]. Operațiunea de migrare înseamnă, din nou, costuri enorme de dotare cu aparatură, medii de stocare și de muncă, ceea ce face ca domeniul digital să devină mult mai costisitor decât era cel analogic. Acolo unde pentru domeniul analogic sunt suficiente anumite minime condiții fizico-chimico, pentru domeniul digital este necesar un amplu și costisitor arsenal uman și tehnologic. În fond, conservarea în domeniul analogic înseamnă *păstrarea* optimă a materialului original, în timp ce pentru domeniul digital aceasta înseamnă *transferarea* perpetuă de pe un suport pe altul. În fond, prima operațiune este relativ *statică* și ca atare puțin costisitoare (dar riscantă ca singură strategie), în timp ce a doua este cât se poate de *dinamică*, dar și extrem de costisitoare.

Un exemplu contrar este semnificativ în acest context: în arhiva institutului avem cilindri de fonograf de aproape 100 de ani vechime, aflați într-o stare relativ

[13] După experiența noastră din institut, putem deja certifica faptul că anumite discuri compact (EMTEC), pe care s-au copiat fonduri arhivistice originale, nu mai pot fi citite în întregime, astăzi la circa 5 ani de la gravarea lor.

[14] *Guidelines on the Production and Preservation of Digital Audio Objects*, publicat ca IASA-TC-74, 2004, p. 3

https://biblioteca-digitala.ro

bună, care au fost ţinuţi în depozit de-a lungul timpului, fără să *consume* aproape deloc energie fizică, umană, aparatură, dar ale căror copii digitale vor implica o mentenanţă pe termen scurt foarte scumpă.

În esenţă, această obsolescenţă poate afecta două paliere: componentele *hard,* şi elementele *soft.* La aceste două nivele pot apărea incompatibilităţi între un suport digital şi un dispozitiv de citire. În plus, la nivelul *soft* mai pot apărea anumite probleme legate de *dreptul de proprietate.* Un *soft,* un program de computer presupune, în fapt, o tehnică de traducere a informaţiei originale, un fel de *încifrare,* realizată într-un limbaj de programare şi care are la bază o *cheie* de *codificare-decodificare* extrem de specializată. Un risc general ar putea consta în pierderea *cheii* pentru o anumită modalitate de codificare, aşadar a informaţiei efective, în lipsa modalităţii adecvate de traducere din limbajul abstract codificat în cel sonor concret. În această situaţie pot intra, spre exemplu, formatele particulare (*Proprietary*), care deţin monopol, nepublicate, care pot deveni uşor inutilizabile în cazul în care proprietarul lor se retrage de pe piaţă.

Problemele enunţate mai sus nu rezidă dintr-un scepticism *a priori* faţă de tehnologie, dimpotrivă, considerăm mijloacele computerizate de mare folos în domeniul arhivistic, fapt asupra căruia am zăbovit destul cu alte ocazii[15], dar asemenea aspecte nu pot fi desconsiderate, atunci când se iau anumite decizii privind strategia de viitor în arhivă.

În fond, pentru domeniul arhivelor digitale, termenul-cheie cultivat de specialiştii de la IASA de *long term preservation,* se dovedeşte a nu fi, de fapt, decât o strategie de conservare de tip: *short term preservation,* cu actualizare continuă, obligatorie, desfăşurată, eventual, *long term.* Dar aceasta înseamnă, în ultimă instanţă, că o arhivă trebuie să aibă la dispoziţie pe termen lung şi continuu sume imense de bani pentru a putea realiza managementul permanent al informaţiei; care management este o operaţiune ce se derulează, teoretic, la infinit. În acest context, copierea şi recopierea în sistem digital a materialelor de arhivă devine o cursă contra cronometru atât înăuntrul arhivei, în organizarea muncii arhivistice, dar şi în afară, în procurarea însemnatelor fonduri necesare. Aceasta, fiindcă la ora actuală, pe plan general, acest fel de *conservare pe termen lung* se impune ca *singura* modalitate de a salva în mod eficient fondurile dintr-o arhivă sonoră.

Ne întrebăm, însă, la modul teoretic, coborând pentru o secundă din acest *montagne russe* trepidant, dacă nu ar trebui să gândim acest *long term preservation* pe un termen efectiv foarte lung, de secole, adică o conservare cu valoare nu mai

[15] Vezi pentru domeniul arhivelor: Nicolae Teodoreanu, *Probleme ale conservării pe suporturi optice a înregistrărilor sonore din Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"*, în „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu»", tom 9–10, 1998–1999, p. 149–161, şi Idem, *Fondul audio al Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" – Situaţia actuală şi de perspectivă* –, în „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu»", tom. 14–15, 2003–2004, p. 373–389.

https://biblioteca-digitala.ro

puțin decât *arheologică*. Căci dincolo de această adevărată *mitologizare* a digitalului, desprinsă din optimismul progresist cu care suntem obișnuiți, realizăm că, pe de o parte, tehnologia digitală este cât se poate de nesigură, din multe puncte de vedere, pe de alta, cea analogică ne-a oferit mostre care au rezistat aproape un secol, fără cheltuieli speciale și preocupare deosebită, desigur cu dezavantajele calitativ acustice respective.

În această situație sunt, spre exemplu, în arhiva noastră cei circa 14 000 de cilindri de fonograf din perioada 1912–1953, aflați într-o stare relativ bună, cele circa 6 000 de discuri, unele tot așa de vechi, ce se găsesc într-o situație de relativă stabilitate. Într-o situație încă *rezonabilă* sunt și cele circa 6 000 de benzi de magnetofon înregistrate după 1951; acestea din urmă, deși mult mai noi, sunt, în mod surprinzător, mai instabile decât cilindrii de fonograf sau discurile de ebonită. Desigur, aceste fonduri arhivistice, fiecare în parte, sunt oricum amenințate, fiind supuse unor procese de degradare fizico-chimico-biologică mai amplă sau mai redusă, procese ce acționează progresiv și ireversibil. Singurele care nu prezintă, după toate aparențele, niciun fel de instabilitate sunt cele 732 de matrițe de discuri din metal, a căror statornicie este de natură să traverseze secolele. Ele corespund probabil în mod absolut dezideratului denumit *long term preservation*, deși, în mod paradoxal, tehnologia care le-a dat naștere este una dintre cele mai vechi și mai *primitive*.

Un avantaj cert al tehnologiilor analogice chiar mecanice, în raport cu cele digitale, este *simplitatea* lor. Acest mod de gravare *analogic* este atât de simplu de descifrat (decodificat), încât aceste documente ale sonorului ar putea fi recuperate – în extrem – chiar de o civilizație cu totul diferită, care le-ar descoperi, ca *depozite arheologice* peste secole și milenii.

Ca atare, poate că în viitorul apropiat ar trebui repusă problema copierii înregistrărilor din arhivele sonore prin tehnici (mecanic)-analogice, pe materiale extrem de durabile, ceea ce ar implica, desigur crearea unor noi tehnologii de înregistrare și fixare pe suport, cu costuri la început, probabil, foarte mari. Poate nu ar trebui uitate nici procedurile de reconstituire optică a obiectelor fizice, precum cilindri de fonograf sau discuri, prin tehnici fotografice digitale de mare precizie[16] sau *holografice*, eventual corelate cu cele mecanice sau audio, cu mențiunea că *holografia* sau poza digitală nu reprezintă mai puțin o copie *codificată*, dar nu a realității acustice, ci a celei obiectuale. Oricum, lucrurile par a impune, în domeniul la care ne referim, o gândire *alternativă*, care să facă față la necunoscutele viitorului.

Probleme de marketing

Ceea ce determină orientarea aproape cu totul generalizată și exclusivă a arhivelor spre sistemul digital este nevoia de sincronizare cu piața tehnologică.

[16] Un exemplu de acest gen pare a fi așa-numitul Sztanograph, perfectat de specialiștii IT maghiari de la MTA-Sztaki.

https://biblioteca-digitala.ro

Progresele rapide ale domeniului fac ca în permanență zona *professional* să devină în cel mai scurt timp *consumer*, generalizând accesul pieței la tehnologii performante, cu puțină vreme înainte accesibile numai studiourilor ultraspecializate.

În realitate, ceea ce dictează strategiile de conservare chiar și în arhivele istorice este *economia de piața,* sistemul de consum, care guvernează industria tehnologică mondială, creând concurențe în domeniile de înaltă specializare informatică și tehnologică. Astfel, realizările *la vârf* din aceste domenii devin practic imediat accesibile publicului larg, cuprins și acesta de *mirajul* mai *bun*-ului, mai *rapid*-ului, mai *mult*-ului, mai *nou*-ului, tehnologii care de care mai performante ce sunt aparent tot mai accesibile, în realitate tot mai scumpe pentru cei împătimiți pentru „ultimul răcnet". Probabil niciun domeniu de activitate nu este mai profitabil la ora actuală ca cel tehnologic, devenit în ultimele decenii cu adevărat un domeniu al *business*-ului.

Pentru domeniul de care vorbim, asistăm astăzi la o adevărată domnie a *cantității,* care înseamnă, în principal, capacitate de stocare, viteză de lucru, parametri de editare tot mai mari, elemente care creează o reală fascinație. Iar această goană după cantitate și viteză se subscrie unui mit mai subtil al omului modern, cel al *progresului,* care exprimă credința potrivit căreia ceea ce este vechi este inevitabil și inferior și, invers, ceea ce este nou, este în mod obligatoriu mai bun.

Însă, opinăm, în privința arhivelor, a căror existență depășește *trăirea clipei*, este poate riscant a miza totul pe o singură carte, oricât de sigură ar părea ea, precum cea a *digitizării.*

Date fiind aceste reflecții, în arhiva Institutului de Etnografie și Folclor se desfășoară la ora actuală, la inițiativa conducerii, o dublă strategie de conservare: *digitală* și *analogică*, fapt neobișnuit pentru majoritatea arhivelor din lume.

Pe plan analogic, în momentul de față are loc, în arhiva noastră, copierea benzilor de magnetofon pe bandă, de fapt completarea spațiilor neacoperite în cadrul operațiunii de copiere derulate în institut prin anii '70–'80[17]. Un alt exemplu de excepție îl constituie Arhiva Institutului de Muzicologie de la Budapesta, unde s-au copiat de-a lungul a circa 40 de ani, până prin 1990, majoritatea înregistrărilor audio pe discuri de diferite tipuri; aceasta strategie oferind o extrem de mare garanție de perenitate a fondurilor originale.

Pe plan digital, institutul nostru derulează începând cu anul 2000 o serie de proiecte-programe, unele finanțate de la bugetul de stat, altele prin Ministerul Educației și Cercetării (CERES), cât și altele în parteneriat internațional, pentru copierea benzilor originale pe bandă de magnetofon. Un proiect deosebit, finanțat de Fundația Culturală Siemens din Germania, a permis salvarea numerică a exemplarelor celor mai periclitate din fondul vechi, (proiect încheiat în 2006). La acestea se adaugă un amplu proiect cu încă șase parteneri, din patru țări, desfășurat cu fonduri de la Comunitatea Europeană, tip IST-STReP, pe doi ani, cu începere din septembrie 2006, intitulat: ***ethnoArc***. *Arhive Europene Conectate pentru*

[17] Vezi Nicolae Teodoreanu, *Fondul audio...*, p. 382.

https://biblioteca-digitala.ro

Cercetarea Etnomuzicologică. Ţelul acestui proiect este realizarea unei baze de date în reţea, care să interconecteze informaţii din 4 mari arhive din lume: cea de la Bucureşti, cea de la Geneva (Arhivele Internaţionale de Muzică Populară – Muzeul de Etnografie), ambele arhive înfiinţate de savantul român C. Brăiloiu, cea de la Berlin (Departamentul de Etnomuzicologie al Muzeului Etnologic) şi cea de la Budapesta (Institutul de Muzicologie al Academiei Maghiare Budapesta). Sistemul va pune, în anul acesta, 2008, la dispoziţia cercetătorilor accesul la o interfaţă de căutare simultană în multiple arhive, aceasta fără ca în prealabil să fie necesară convertirea la o structură comună a acelor arhive. Proiectul include convertirea digitală a stocurilor documentare audio, video şi scrise, care vor putea fi puse, după caz, la dispoziţia cercetătorilor.

Probleme de politică culturală

În fine, atingem aici o problemă mai delicată, care ţine de posibilitatea de difuzare pe scară largă a materialului audio-video, de capacitatea de răspuns a unei arhive la solicitările de a publica, mai ales on-line, fondurile arhivistice cu valoarea istoric-documentară.

Dezvoltarea tehnologiei computerizate oferă, desigur, cercetării ştiinţifice mondiale, implicit şi arhivelor, o nouă perspectivă de conservare, administrare, gestionare, publicare. În acest context, rolul internetului pare a fi la ora actuală cel de mediator comod al informaţiei de orice fel. Noi programe de cercetare în reţea la scară planetară devin posibile; accesul de la calculatorul personal la orice fel de documentaţie este marele avantaj al acestei tehnologii. Cu toate acestea, internetul este dominat la ora actuală, într-un procent covârşitor, de informaţie nesemnificativă, de subcultură şi chiar de informaţie pernicioasă. În această situaţie, apar şi încercări de contracarare a tendinţei nihiliste, prin crearea unor site-uri şi popularea lor cu informaţie culturală de calitate şi, în general, de valorificare optimă a resurselor tehnice oferite de tehnologia modernă. Un astfel de exemplu va putea fi şi site-ul proiectului *ethnoArc*, amintit mai sus, aflat în prezent la sfârşitul perioadei de derulare (www.ethnoArc.org).

În acest context, anumite grupe de savanţi par a promova, totuşi, din dorinţa de optimizare a situaţiei culturii în internet, anumite idei şi concepte cu caracter inovator, chiar *revoluţionar*, marcate cumva de o ideologie comunitaristă, cum ar fi aceea a *accesului larg neîngrădit al comunităţii ştiinţifice internaţionale* la informaţia digitizată. Ideea de bază este aceea, că materialul original, fie că e vorba de lucrări ştiinţifice sau de surse documentare primare, odată digitizat pentru conservare şi administrare, ar trebui totodată pus în internet, la dispoziţia maselor largi de pe glob, aceasta în mod necondiţionat. Astfel de idei propun creatorilor de ştiinţă şi artă şi depozitelor de cultură materială sau imaterială să livreze în reţeaua largă la liber, irevocabil şi la scară largă *(world wide)*, cu drept total de acces şi licenţă de copiere, folosire, distribuire, transmitere, a produselor originale pe care le creează sau de care

https://biblioteca-digitala.ro

dispun. Termenii cheie pentru o astfel de *comunizare* a informațiilor sunt: accesul liber *(Open access),* surse de cultură deschise *(Open source culture),* iar cadrele de promovare al acestor idei sunt mai multe foruri internaționale de anvergură: *Budapest Open Access Initiative,* 2001, *Berlin Declaration on Open Access to Knowledge in the Sciences and Humanities,* 2003 și altele.

Ca exemplu de inițiativă care urmează asemenea prescripții amintim proiectul european ***ECHO****. European Culture Heritage Online,* a cărui cartă a fost promulgată în 2002, proiect aflat printre inițiatorii Declarației de la Berlin, care statutează „viziunea unui web al culturi și al științei"[18], considerând momentul actual a fi crucial pentru rezolvarea problemelor speciei umane"[19], totul stând sub semnul *revoluției web,* comparabilă, nici mai mult nici mai puțin, cu inventarea scrisului sau tiparului[20].

Un alt proiect de asemenea factură, de altfel foarte generos, mai ales pentru arhivele ce nu se mai pot gestiona singure, se numește *Arhive Periclitate* (Endangered Arhives), inițiat de British Library, care permite lansarea unor programe de finanțare foarte diverse pentru salvarea documentelor de arhivă de orice fel, documente care urmează a fi copiate pe suport digital, sau microfilm, după caz, procedură condiționată de acceptul solicitanților de a încredința o copie a materialului salvat bibliotecii engleze, care poate dispune folosirea sa conform propriilor regulamente, inclusiv cu beneficii financiare[21].

Astfel de inițiative, care au, desigur, un mare impact și utilitate practică, sunt dublate, la o analiză mai atentă, de un fond ideologic de factură nivelatoare, comunizantă uneori, cu un pronunțat caracter progresist, de tip *futurist.* Eroarea principală a unei asemenea linii este confuzia dintre două planuri ale realității: *tehnologic* și *moral.* Pentru arhivele de muzică tradițională din lume (ca și pentru alt fel de arhive), digitizarea fondurilor istorice nu poate însemna numaidecât transferul lor *free* în internet. Dacă cele mai importante arhive din lume nu au purces la difuzarea liberă a fondurilor arhivistice în internet, aceasta nu s-a datorat, de-a lungul timpului, limitărilor tehnice, ci mai cu seamă motivelor de proprietate intelectuală și de valoare patrimonială națională. Toate aceste arhive aparțin cuiva, au reguli precise de consultare, care nu blochează accesul cercetării, dimpotrivă, dar nu încurajează multiplicare și difuzarea în serie, incontrolabilă, iresponsabilă, dar cu o puternică amprentă comercială, a fondurilor originale, mai ales în această epocă când pirateria intelectuală, datorată într-o bună măsură și internetului. este atât de răspândită.

În astfel de cazuri, avem de a face, din nou, cu o formă de mistificare a internetului, cu proiecte extravagante, dar complet... *virtuale.* Și din acest punct de

[18] Broșura proiectului ***ECHO***, p. 19.
[19] *Ibidem*, p. 26.
[20] *Ibidem*, p. 22.
[21] *Endangered Archives Programme. Research Project Grants. Guidelines for applicants,* July 2007.

https://biblioteca-digitala.ro

vedere, lumea digitală pare a crea un miraj, departe de problemele reale, concrete, cu care se confruntă instituțiile culturale propriu-zise, din *noua Europă unită*.

Concluzii și perspective

Concluzionând: ca strategie de viitor legată de arhive s-ar impune rediscutarea tehnologiilor de conservare, implicându-se variante alternative, indiferent dacă aceasta par a fi *clasice*, sau foarte noi (analogice, digitale, video, holografice etc.), discuții care să urmărească sincronizarea eforturilor din arhivele purtătoare a memoriei culturale colective, dezbateri care, în caz de concordie, s-ar putea să conducă la o strategie comună de protejare a fondurilor originale și, eventual, la solicitarea industriei sau manufacturii tehnologice de a produce noi dispozitive de conservare a documentelor originale într-o strategie cu adevărat *long term*. De asemenea, problema protecției drepturilor de proprietate intelectuală și de valoare de patrimoniu, ar merita atenția specialiștilor din diverse domenii ale culturii, care lucrează cu tezaure de patrimoniu, mai ales în acest context al asaltului mediatic și internetizat.

Până la urmă, toate aceste probleme conduc la aspectul financiar, care, dincolo de mituri și nostalgii, este singurul care poate înlesni sau bloca conservarea optimă a documentelor istorice din arhive spre folosul real al comunității științifice. Însă, decizii strategice ar trebui luate cât mai grabnic, deoarece pentru majoritatea fondurilor arhivistice de patrimoniu național și universal pare, astăzi, că ... *timpul nu mai are răbdare*.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

vedere, lumea digitală pare a crea un miraj, departe de problemele reale, concrete, cu care se confruntă instituțiile culturale propriu-zise, din *noua Europă unită*.

Concluzii și perspective

Concluzionând: ca strategie de viitor legată de arhive s-ar impune rediscutarea tehnologiilor de conservare, implicându-se variante alternative, indiferent dacă aceasta par a fi *clasice*, sau foarte noi (analogice, digitale, video, holografice etc.), discuții care să urmărească sincronizarea eforturilor din arhivele purtătoare a memoriei culturale colective, dezbateri care, în caz de concordie, s-ar putea să conducă la o strategie comună de protejare a fondurilor originale și, eventual, la solicitarea industriei sau manufacturii tehnologice de a produce noi dispozitive de conservare a documentelor originale într-o strategie cu adevărat *long term*. De asemenea, problema protecției drepturilor de proprietate intelectuală și de valoare de patrimoniu, ar merita atenția specialiștilor din diverse domenii ale culturii, care lucrează cu tezaure de patrimoniu, mai ales în acest context al asaltului mediatic și internetizat.

Până la urmă, toate aceste probleme conduc la aspectul financiar, care, dincolo de mituri și nostalgii, este singurul care poate înlesni sau bloca conservarea optimă a documentelor istorice din arhive spre folosul real al comunității științifice. Însă, decizii strategice ar trebui luate cât mai grabnic, deoarece pentru majoritatea fondurilor arhivistice de patrimoniu național și universal pare, astăzi, că ... *timpul nu mai are răbdare*.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ASPECTE SOCIOCOGNITIVE ALE COMUNITĂȚII VIRTUALE DE ÎNVĂȚARE

OCTAVIA COSTEA

În lucrarea noastră, ne propunem să evidențiem câteva aspecte sociocognitive ale comunității virtuale de învățare, sub aspectul utilizării instrumentelor și a mediului de învățare TIC, sub aspectul autogestiunii, al autoevaluării, precum și al dezvoltării mediilor și al resurselor de învățare prin moodle DidacticaRomana.ise.ro și prin web site-ul http://www.geocities.com/edd_krafteducom_ro/. Demersurile de cercetare folosite constau în metode deliberative și descriptive, metode participative, metode participative on-line, TIC, formare itinerantă, formalizare, modelarea participării. Obstacolele în folosirea TIC pentru scopul educațional sunt de natură psihologică, de natură materială, de natură socioafectivă și ergonomică.

Aspectul instrumental și educațional

Pentru definirea aspectului instrumental și educațional, au fost implicați 49 de profesori cu inițiativa de a integra eficient conținuturi TIC în procesul de învățare organizată și socială, din județele Bihor și Ialomița. Au fost folosite *fișele de autoevaluare* prin care s-a urmărit evidențierea explorării proprii și a conștientizării valorilor adăugate în demersurile didactice. Scalarea evenimentelor TIC este inspirată de literatura consacrată din domeniu[1]. Răspunsurile au fost codificate de la 1 la 5, introduse în Microsoft Excel, apoi în softul de evaluare multicriteriată NAIADE. Operațiile preliminarii de alcătuire a bazei de date și de formare itinerantă ne-au permis ca, în paralel, să dezvoltăm comunitatea virtuală de învățare, *moodle – didacticaromana.ise.ro*, pe care o vom prezenta mai jos. Integrarea evenimentelor TIC au fost autoevaluate global, numeric sau denominativ.

[1] G. Bradley and G. Russell, *Computer experience, school support and computer anxieties*, în „Educational Psychology", 17, 1997. M. Iverson Kathleen, *E-learning Games (Interactive Learning Strategies for Digital Delivery)*. New Jersez, Upper Saddle River, 2005.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, București, p. 319–325

https://biblioteca-digitala.ro

Identificarea modalităţilor de optimizare a mediului TIC de învăţare şi de evaluare

a. *Captarea atenţiei*

Elementele specifice acestui nivel de învăţare sunt: a trimite invitaţia de a învăţa; a deschide cu un scenariu supra-ancorat; a adăuga clipul audio de începere; a utiliza agentul pedagogic; a utiliza „sparge gheaţa"; alte specificaţii (pentru domeniul de explorare). Concluziile legate de acest item: captarea atenţiei se realizează prin demersuri afective şi prin demersuri autoreferenţiale TIC; demersurile generatoare, care implică motivaţie mai mare, au funcţii de contact şi sunt implicite; fenomenul de clasă poate fi influenţat de către profesor prin demersuri afective de deschidere, cu suport ludic sau autoreferenţial TIC.

b. Informarea utilizatorilor privind obiectivele

Elementele specifice acestui nivel de învăţare sunt: a include obiectivele orei de curs; a folosi contractele de învăţare; a crea forum de interes pentru ora de curs; a include rubrici sau schiţe de proiecte; alte specificaţii (pentru domeniul de explorare). Concluziile legate de acest item: integrarea TIC la nivelul de conştientizare a demersului didactic se realizează cu elemente scriptice sau orale, cu tendinţa negativă de postură impersonală a profesorului; demersurile generatoare, care implică motivaţie mai mare, sunt legate de conştientizarea demersului didactic; în evenimentele didactice din clasă, apare riscul depersonalizării şi al pierderii autorităţii profesorului prin integrarea TIC în învăţare, în lipsa unui suport didactic şi organizaţional consistent.

c. Identificarea utilizatorilor şi împărtăşirea învăţării prioritare şi a experienţei

Elementele specifice acestui nivel de învăţare sunt: forum de relatat; *Cum ştiu că sunt sigur...*; interviu virtual; hartă de reamintire a cunoaşterii curente; pretestare; alte specificaţii (pentru domeniul de explorare). Concluziile legate de acest item: integrarea TIC la nivelul de stimulare a cunoaşterii pertinente se realizează cu elemente de comunicare scrisă sau sugestologic, cu tendinţa negativă de a nu se apela la mijloace de grup; demersurile generatoare, care implică motivaţie mai mare, sunt legate de gradul de adaptare a profesorului la propriile resurse sau la resursele contextuale; în evenimentele didactice din clasă, este necesar ca profesorul să îşi adapteze demersurile sale la contextul specific de învăţare, la experienţa proprie, în funcţie de resursele umane şi materiale.

https://biblioteca-digitala.ro

d. Progresul conținutului cursurilor

Elementele specifice acestui nivel de învățare sunt: baza cunoașterii; resurse web; text suport; fișe Power Point; alte specificații (pentru domeniul de explorare). Concluziile legate de acest item: integrarea TIC pentru progresul învățării se realizează, în principal, pe bază de mijloace textuale, adiționate și globale, cu focalizare pe fișe Power Point, care nu presupun interacțiune; tendințele negative sunt legate de neexplorarea altor posibilități electronice, de interacțiune, acolo unde platforma virtuală ar putea oferi mai multe posibilități; demersurile generatoare, care implică motivație mai mare, sunt legate de exploatarea textuală a E- resurselor de învățare; fenomenul de clasă necesită interacțiunea și alternativitatea resurselor de învățare.

e. Progresul ghidării învățării

Elementele specifice acestui nivel de învățare sunt: formule de adresare; forum FAQ; hărți de reamintire; grafice; auxiliare profesionale; activități asemănătoare de învățare; alte specificații (pentru domeniul de explorare). Concluziile legate de acest item: integrarea TIC pentru progresul ghidării învățării, în principal, prin auxiliare profesionale; tendințele negative sunt legate de neexplorarea altor posibilități electronice de a declanșa memorarea, exersarea; demersurile generatoare, care implică motivație mai mare, sunt legate de îndemnul profesorului sau de activitatea independentă; în evenimentul didactic la clasă, este necesară utilizarea unor demersuri alternative: exersarea comunicării orale, frontale și de grup, precum și a activității TIC independente sau pe grupuri.

f. Performanța aleasă: utilizatorii demonstrează o nouă înțelegere

Elementele specifice acestui nivel de învățare sunt: semnalarea scenariului de învățare; revizuirea conținutului și practica; grup de discuție; alte specificații (pentru domeniul de explorare). Concluziile legate de acest item: integrarea TIC la nivelul performanței și a unei noi înțelegeri se realizează, în principal, prin afirmarea verbală în grup, care lasă sau nu posibilitate de manifestare a valorilor adăugate ale învățării sau ale creativității; tendințele negative sunt legate de neexplorarea altor posibilități electronice de afirmare a înțelegerii; demersurile generatoare, care implică motivație mai mare, sunt, din punctul nostru de vedere, statice, legate de afirmarea înțelegerii și de reluarea itinerarului învățării, nu lasă suficient spațiu creativității; în evenimentele din clasă, este necesar ca profesorul să determine, prin metode și strategii adecvate, manifestarea creativă a înțelegerii conținutului lecției.

https://biblioteca-digitala.ro

g. Progresul feed-back-ului

Elementele specifice acestui nivel de învățare sunt: feed-back-ul formatorului; revizuire asemănătoare; autorevizuire; revizuire externă; alte specificații (pentru domeniul de explorare). Concluziile studiului: integrarea TIC la nivelul progresului feed-back-ului se realizează, în principal, la nivelul controlului autoritar al profesorului; tendințele negative sunt legate de neexplorarea altor posibilități electronice de a avea feed-back; demersurile generatoare, care implică motivație mai mare, sunt legate de controlul profesorului; fenomenul de clasă necesită sincronizarea controlului profesorului cu autonomia elevului.

h. Evaluarea performanței:
determinarea faptului că utilizatorul a atins obiectivele

Elementele specifice acestui nivel de învățare sunt: evaluare prin listare; evaluare tematică, prin rubrică; portofoliul utilizatorului; alte specificații (pentru domeniul de explorare). Concluziile legate de acest item: integrarea TIC la nivelul evaluării performanței se realizează, în principal, la nivelul formatorului, prin listare – transferul în practica de evaluare tradițională; tendințele negative sunt legate de neexplorarea altor posibilități electronice de evaluare; demersurile generatoare, care implică motivație mai mare, sunt diferite de la un grup la altul, tehnica portofoliului de evaluare nu este încă bine asumată. E-portofoliile sau dosarele didactice care pot fi postate pe moodle sunt un alt mod de a introduce un suport pentru profesorii care se autoformează; evenimentul didactic necesită utilizarea portofoliului de evaluare; E-portofoliile sau dosarele didactice care pot fi postate pe moodle sunt un suport eficient pentru profesorii care se autoformează.

i. Progresul retenției și al transferului

Elementele specifice acestui nivel de învățare sunt: practica E-conținutului și revizuirea; verificarea poștei electronice; alte specificații (pentru domeniul de explorare). Concluziile degajate la acest item: integrarea TIC la nivelul progresului retenției și al transferului se realizează, în toate cazurile, prin mijloacele de E-restituire a învățării; tendințele negative sunt legate, în continuare, de neexplorarea posibilităților personale de a avea o nouă cunoaștere, se bazează pe mecanismele de executare și de restituire; demersurile generatoare, care implică motivație mai mare, sunt grupate diferit în două situații: revizuirea și verificarea prin poșta electronică; evenimentele de învățare necesită crearea unor situații didactice de descoperire care să creeze interesul pentru problematizare și pentru explorarea surselor clasice și alternative, atât de informare, cât și de documentare.

Profesorul poate influența constructiv demersurile didactice pentru integrarea conținuturilor TIC prin suport didactic afectiv de deschidere, ca și prin suport ludic sau autoreferențial. Dacă nu există un suport didactic și organizațional

https://biblioteca-digitala.ro

consistent, adaptarea demersurilor sale la contextul specific de învățare, la experiența proprie, în funcție de resursele umane și materiale, apare riscul depersonalizării și al pierderii autorității profesorului prin integrarea TIC în învățare, De asemenea, în procesul de E-învățare sunt necesare interacțiunea și alternativitatea resurselor de învățare, utilizarea de metode și de strategii adecvate, manifestarea creativă a înțelegerii. Ca și în demersul didactic tradițional, sunt necesare sincronizarea controlului profesorului cu autonomia elevului, crearea unor situații didactice de descoperire care să creeze interesul pentru problematizare și pentru explorarea surselor clasice și alternative de informare și de documentare.

Aspectul de formare tutorială: *moodle http:// didacticaromana.ise.ro*

Principala utilitate a TIC în demersul didactic este sprijinirea beneficiarilor individuali pe care îi presupunem capabili de autoformare prin selectarea informației și a consilierii didactice on-line, accesibile și impersonale, preluate dintr-un meniu oferit de coordonatorii de tutoriat. Competențele solicitate unui practician sunt de creare și de gestionare a resurselor de învățare care să fie ușor de folosit, mai explorative decât negocierea nevoilor individuale de la nivelul formării directe dintr-un stagiu, ca și de conectare la o comunitate virtuală profesională.

Modalitățile predominante de influență asupra competențelor necesare practicienilor sunt legate de formatul didactic și/sau tutorial. Atunci, abilitățile implicate în dezvoltarea și în utilizarea platformelor e-learning devin importante și complementare acelora implicative de tipul formării directe prin stagiu. Resursele *web* pentru profesori nu sunt singurul mod de folosire a TIC în formare. Putem asocia folosirea videoconferinței și a altor rețele de comunicare pentru transmiterea bunelor practici oriunde. Site-urile care promovează utilizarea cercetării și dezvoltarea „practicilor bazate pe evidențe" de către profesorii din întreaga lume sunt destinate practicienilor și cercetătorilor care lucrează în formalizare de date empirice, ca și experților pentru fundamentare de decizii. Tema formării tutoriale, din punctual nostru de vedere, este recurentă. Având în vedere că portofoliul de bune practici circulă, mai ales, în regim artefact și este considerat util în lumea practicienilor, printre resursele de învățare, putem contabiliza și resursele web, dar și mai mult utile sunt acelea din comunitățile virtuale de învățare, în cazul nostru, moodle Didacticaromana.ise.ro. Serviciul de e-mail este o recentă locație de dialog din cadrul serviciilor pentru persoane individuale și este accesat, de obicei, de pe web site-urile publice, deși poate exista și independent de web. *Moodle are această disponibilitate de a crea dialogul profesional multipolar, interactiv și în succesiune pe dimensiunea timp, spațiu, persoană sau grup.*

Aspectul de modelare prin web-site și prin e-mail

Datele de formalizare pot fi accesate pe web-site-ul proiectului pilot *EDD – KRAFTEDUCOM – L'école apprend des traditions manufacturières des communautés*

https://biblioteca-digitala.ro

locales, Direction de la Culture et du Patrimoine Culturel et Naturel, Conseil de l'Europe, 2006–2007, **http://www.geocities.com/edd_krafteducom_ro**. Proiectul este realizat de operatorii locali în cadrul de acţiune europeană de educaţie pentru dezvoltare durabilă, conform *Agendei 21*, în domeniile intersectante ale educaţiei ecologice, culturale şi economice. Sunt implicate douăsprezece localităţi din judeţul Ialomiţa, şapte localităţi din mediul rural şi cinci localităţi din mediul urban: Albeşti, Amara, Dridu, Feteşti, Giurgeni, Jilavele, Munteni Buzău, Ograda, Slobozia, Ţăndărei, Urziceni.

În latura operaţională, aspectele esenţiale ale modelării sunt *participarea şi reificarea.* Participarea este a trăi în lume, a fi membru, a aparţine unei comunităţi, a acţiona, a interacţiona, reciprocitate. Reificarea presupune forme, puncte de focus, documente, instrumente, proiectare, evidenţe, continuitate. Aceste două componente formează o dualitate fundamentală pentru experienţa umană de sensuri (aici, seminarul final şi site-ul) şi în funcţie de natura practicii.

În planul concret al participării şi ale reificării, prin proiect s-au realizat o reţea de muzee şcolare de memorie locală; reidentificarea vechilor meşteşuguri locale; asumarea acestora de către comunitate şi de către şcoală prin curriculum la decizia şcolii sau prin activităţi extraşcolare; participarea şi implicarea transferului de cunoaştere de la vârstnici la copii (obiceiuri, tradiţii, meşteşuguri, norme şi conduite etice), de la copii la vârstnici (de exemplu, TIC); influenţa asupra decidenţilor; diseminare în media etc.

Practica socială este o sursă de coerenţă a comunităţii prin trei dimensiuni de relaţie: angajament reciproc, parteneriat, care nu înseamnă numai reţea sau echipă, şi proximitate. Într-un proiect comunitar, proximitatea generează parteneriat – de aici, importanţa culturii vecinătăţii; Un repertoriu împărtăşit, reidentificarea din perspectiva educaţiei pentru dezvoltare durabilă conferă specificitate (brand) comunităţii locale. Reuşita acestui proiect se fundamentează pe parteneriat, pe proximitate şi pe decelarea specificităţii, pe de o parte; pe de altă parte, pe conexiunea dintre participare şi reificare[2].

Aspectul crucial al învăţării în proiect este faptul că ne definim prin statutul de *fiinţe socioculturale* – această premisă, introdusă în planul operaţional, face să evolueze proiectele mai uşor şi mai amplu; la baza oricărui acţiuni, stă *informaţia*

[2] Etienne Wenger, *Communities of Practice – Learning, Meaning, and Identity,* Cambridge: University Press, 1997. Pentru bibliografia temei vezi şi: Cezar, Bîrzea, *Cetăţenia europeană*, Bucureşti, Editura Universitară Politea – SNSPA, 2005; Cerkez, Matei et AL. *Gramatică şi stilistică,* Bucureşti, Editura All, 1997; Octavia Costea, *Didactica lecturii – o abordare funcţională,* Iaşi, Editura Institutul European, 2006; Costea, Octavia, *Introducere în teoria rolurilor şi figurile lecturii*, Bucureşti, Editura Krogold, 2004; Jenkins, Richard, *Identitate socială*, Bucureşti , Editura Univers, 2000; Lieblich, Amia *et alii, Cercetarea narativă (citire, analiză şi interpretare*), Iaşi, Editura Polirom, 2006; Ioan Marginean, *Studii de sociologie, calitatea vieţii şi politici sociale*, Piteşti, Editura Universităţii din Piteşti, 2004.

• Munda Giuseppe, *Social multi-criteria evaluation for urban sustainability policies,* Universitat Autonoma de Barcelona: available online **www.sciencedirect.com**, 2003.

• Rosman, Abraham *et alii, The Tapestry of Culture (An Introduction to cultural anthtopology)*, New York, St. Louis, San Francisco, McGraw-Hill. INC, 1992.

https://biblioteca-digitala.ro

(directă sau, în cazul nostru, virtuală), de multe ori, re-informația care devine astfel modelatoare (în arhiva proiectului, avem scrisori metodice de proiect); *pro-atitudinea se degajă strâns din informare și din modelare* (seminar, întâlnire, participare, e-mail, site etc.), nu se întâmplă simplu, prin dicteu decizional.

Semiozele sociale reale identificate sunt: dezvoltarea comunității de sensuri (*unde și cu cine mergem*?); practicile cotidiene cumulative (*cum trăim și pentru ce?*); dezvoltarea comunității în diferite conexiuni (*ne dezvoltăm și creștem, dar cine știe despre noi? cu cine cooperăm?*); identitate și autogestiune (*sunt ceea ce sunt, doresc mai mult și vreau să dau un sens individual și colectiv în participarea la umanitate*).

Credem că sunt prioritare câteva direcții ale *regândirii învățării sociale*, directe și virtuale din perspectiva resurselor:

– Pentru *persoane*: învățarea socială este o resursă pentru angajarea și pentru contribuția la practicile comunității;

– Pentru *comunități*: învățarea socială este o resursă pentru rafinarea practicii membrilor săi și pentru asigurarea unei noi generații de membri din perspectiva durabilității;

– Pentru *organizații*: învățarea socială este o resursă pentru susținerea unor comunități interconectate la practică.

Comportamentele așteptate se realizează (1) direct, implicit, (2) sunt transferate ca autoreprezentări (cu potențial de motivație socială foarte mare) și (3) exprimă reprezentări proprii în spații de comunicare, cu potențial de asumare și de diseminare prin interviuri, seminarii, dezbateri, prin e-mail și prin web-ul amintit. Perspectivele teoretice de explorare sunt teoria structurii sociale: a colectivității și a distribuției puterii; teoriile practicii de sens; teoria identității – a subiectivității; teoria experienței ancorate în comunitate. Experiența formalizată a acestui proiect pilot ne permite să afirmăm că *învățarea socială se realizează și prin modelarea prin site și prin e-mail.* Modelarea este activitatea de construire a modelelor succesive de descriere a unui sistem de informații existent (analiza), de elaborare a unui nou sistem nou de informație (concepție), în cazul nostru, legate de educația pentru dezvoltare durabilă.

Conceptul de *mediu de învățare* capătă, prin studiul nostru de teren, conotații suplimentare, rezultate din asocierea dintre denominația de „suport electronic" și zona de cunoaștere, care este redefinită prin elemente ale logicii, în cazul nostru, ale limbii și literaturii române, ale didacticii și ale educației pro-patrimoniu, ale limbii engleze – în care sunt exprimate elementele tehnice TIC. În mod evident, mediul de învățare este recurent și deschis tuturor posibilităților de explorare. Cercetarea aceasta ne oferă rezultate importante și folosește ca platformă pentru viitoare studii cantitative și calitative de la nivel educațional național și internațional, ca și în cadrul diferitelor servicii publice.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

SCRISORI DIN CANADA. REPERE IDENTITARE ÎN DOCUMENTE ELECTRONICE

RODICA RALIADE

În ultimii anii a fost pusă intens în discuție sincronizarea metodelor de cercetare etnologică cu schimbările rapide survenite în societate. Ca o adaptare a specialiștilor la realitatea acestei lumi într-o rapidă transformare, aceștia au apelat la tehnica de ultimă oră, inclusiv la documentele cibernetice, care pun în circulație informații legate de patrimoniul cultural al grupurilor și comunităților studiate. În acest fel, se constată că, tot mai des, documentele cibernetice, care introduc în circulație informații etnologice, devin surse de studiu[1].

În privința migrației românești, datele sunt sărace. Într-un moment când zonele de cercetare se extind, atât spațial cât și tematic, lipsa informațiilor pe suport clasic, legate de românii stabiliți peste hotare, poate fi suplinită, uneori, și de documente electronice, catalogate, ca și cele pe suport clasic, în oficiale și neoficiale.

Un document electronic oficial, dedicat migrației românești, este site-ul ***Fundației Naționale pentru Românii de Pretutindeni***, creat de autoritățile din România, despre și pentru cei stabiliți peste hotare. În acest site, diaspora românească își descoperă reperele identitar-istorice, confesionale, demografice, socioprofesionale, mai puțin culturale. Pe lângă acest neajuns, din cauza dinamicii imigrației temporare, lipsesc referirile la acest segment dificil de surprins.

Există posibilitatea ca site-urile, forumurile și blogurile create de specialiștii din țară sau chiar de imigranții care își asumă identitatea culturală românească, să umple golul informațional. Postate spre lectura tuturor celor interesați, acest gen de informații pot intra, la rândul lor, într-o categorie a documentelor popularizate, prin postarea opiniilor, criticilor ș.a.m.d., spre lectura oricărui utilizator de net, care adesea îi invită pe cititori să-și spună părerea despre tema abordată. Prezentând viața imigrantului, site-urile, forumurile au valabilitatea documentelor sociale unde membrii comunităților românești de peste hotare se regăsesc și se recunosc prin preocupările și problemele comune pentru care caută o rezolvare, un sfat.

Studiind migrația românească plecată să muncească peste hotare, am fost pusă în contact cu două situații complet distincte una de alta: românii *pendulatori*,

[1] Spre exemplificare, ne oprim doar la o carte apărută recent semnată de Eleonora Sava, *Explorând un ritual*, Cluj-Napoca, Editura LIMES, 2007.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, București, p. 327–334

https://biblioteca-digitala.ro

cei implicați în migrația temporară, descoperiți de noi în Ungaria (Budapesta, 2004), și migrația definitivă, observată în Canada (teren în 2005–2006).

Din propria experiență, ca și din constatările altor specialiști, cum ar fi Liz Mellish din Marea Britanie[2], mi-am întărit anumite păreri, referitoare la calitatea, dar și la inconvenientele documentului electronic.

Voi începe prin a pune în discuție aspectele pozitive ale acestui tip de document. Cu ajutorul tehnicii moderne de comunicare, în cazul prospecției din Canada am fost pusă în situația fericită de a trece peste dificultățile terenului (clima aspră, distanțele mari între orașele locuite de români). Experiențele personale de viață, cu greutăți de integrare, le-am descoperit accesând site-uri ale românilor canadieni unde, printre altele, am găsit și istorisiri personale. Aceste ***informații mediate***, culese de pe site-uri și forum-uri de conversație pe teme de interes comun, între românii canadieni[3], mi-au permis să pătrund în hățișul diverselor greutăți ridicate de adaptarea la o lume până atunci necunoscută imigrantului recent sosit pe pământ canadian.

Cele mai interesante documente s-au dovedit, în mod firesc, cele cu caracter privat, mult mai generoase în ceea ce privește înțelegerea în profunzime a unor situații și manifestări individuale sau de grup. Din această categorie fac parte scrisorile electronice, e-mail-urile primite de cercetător sau obținute de la intermediari. Jocul întâmplării m-a pus în posesia unui set de cinci scrisori electronice, pe care le-am primit chiar de la destinatarul acestora.

După cum știm, colecțiile epistolare în general pe suport clasic, de hârtie, sunt documente sociale complexe, din care se pot desprinde indicii despre existența, mentalitatea, personalitatea și viața de zi cu zi a celor care le-au scris. E-mail-urile pot fi considerate echivalentul actual al scrisorilor manuscrise de odinioară. Acestea au același statut de confidențialitate, ca și corespondența de tip clasic. Subliniez că e-mail-urile mi-au fost puse la dispoziție cu acceptul expeditorilor și cu solicitarea expresă de a păstra anonimatul semnatarilor. Relatările din scrisori au deschidere etnologică, dar și literară, conturând atitudini comportamentale și de mentalitate frecvent întâlnite la imigrantul român.

[2] Liz Mellish, „Doing" ethnography in virtual space. The experience of running an English language web site on Romanian ethnography based in the U.K., în „Symposia. Caiete de etnologie și antropologie", 2006, p. 143–156. Pentru bibliografia temei vezi și: Robert Atkinson, Povestea vieții. Interviul. Traducere de Sebastian Năstuță, Iași, [Editura] Polirom, 2006; Corina Bejenariu, Migrația circulatorie – aspecte teoretice și perspective de abordare, în „Anuarul de istorie orală", Cluj-Napoca, an. V (2004), p. 314–358; Peter Dahlgren, prof. univ. dr. Universitatea Lund, Suedia, Mass-media și democrația. Traducere de Monica Lazăr, în „Jurnalism și Comunicare: Revista Română de Științe ale Comunicării", Universitatea București. Facultatea de Jurnalism și Științele Comunicării, an. IV (2005), nr. 1 (10), p. 21–32; Ioana-Ruxandra Fruntelată, Narațiunile personale în etnologia războiului, București, AGER, 2004; Sabina Ispas, Cultură orală și informație transculturală, București, Editura Academiei Române, 2003.

[3] ***A. informații directe*** de la: 1. membri ai diasporei; 2. persoane care au trăit experiența imigrantului român în Canada și acum sunt stabiliți în țara natală, România; ***B. informații mediate*** (istorisiri de gradul doi): 1. ***informații de pe internet,*** din site-urile Ministerului Afacerilor Externe al României; 2. ***informații de pe internet,*** din site-urile sau forumurile românilor canadieni; 3. ***informații de pe internet***, prin email-uri primite personal sau indirect (intermediari), de cercetător, de la membri ai diasporei canadiene.

https://biblioteca-digitala.ro

Autorii şi expeditorii scrisorilor sunt doi tineri ingineri români, o familie plecată din oraşul Deva, care a avut tăria să aştepte patru ani şi să accepte sacrificiile legate de îndeplinirea condiţiilor de imigrare în Canada. Ei se adresează unei rude din ţară, un văr apropiat ca vârstă şi pregătire, cu care au afinităţi sufleteşti, căci numai unui asemenea interlocutor îi poţi destăinui deschis nemulţumirile de proaspăt imigrant. Nu deţinem răspunsurile destinatarului, cu întrebările sau problemele ridicate, ci doar *scrisorile din Canada*, din care descoperim faţete ale mentalităţii celui mai dinamic segment al imigraţiei româneşti canadiene, în speţă a celor sosiţi pe pământ canadian după 1990. Suntem puşi în situaţia de a citi o istorie orală, consemnată în scris, a unor români din cea mai recentă generaţie de imigranţi în Canada, scrisorile datând din anul 2004. Prin stilul de adresare, epistolele conţin elemente de oralitate narativă, autorii utilizează adesea expresii de jargon, regionalisme sau arhaisme care aduc o notă de umor voluntar, împletite cu anglismele utilizate, în general, şi de tânăra generaţie din ţară.

Sub aspectul conţinutului, acestea sunt naraţiuni confesive despre ceea ce trăiesc şi observă, povestiri personale, notate în scris şi expediate-recepţionate aproape instantaneu, „la cald", un avantaj al poştei electronice, care conferă scrisorilor un plus de naturaleţe, de francheţe a povestirii. Semnatarii au avut curajul să povestească şi, mai târziu, chiar să ia o hotărâre radicală, aceea de a se reîntoarce în ţară, atunci când şi-au dat seama că nu se pot adapta, că societatea canadiană nu li se potriveşte.

Autorii retrăiesc mitul lui Ulisse, al reîntoarcerii în Ithaca natală, revenind mai bogaţi cultural: şi-au însuşit, pe viu, lecţia capitalistă, au aflat ce înseamnă şi cum funcţionează societatea canadiană faţă de imigranţi.

Spre deosebire de alţi români plecaţi în căutarea unui Eldorado adesea iluzoriu, autorii scrisorilor nu practică comportamentul de camuflaj, pentru că nu urmăresc acreditarea succesului de către o comunitate locală. Ei se adresează unui interlocutor foarte apropiat, prin intermediul calculatorului, o maşină care asigură neutralitatea. Au curajul să se destăinuie celor de acasă, într-un cadru restrâns, familial, fără menajamente, în dorinţa declarată de a transmite şi altora adevărurile descoperite, mărturii făcute de pe poziţia lui Stan Păţitul. Confesiunile se construiesc pe vechea zicală, chiar dacă neexprimată, subînţeleasă: *Cine ca noi o să facă, ca noi să păţească.*

Impresionant este impactul sociocultural cu această lume, modelul canadian fiind receptat ca unul *cu susul în jos*, faţă de bagajul de cunoştinţe teoretice şi practice cu care au venit din ţară.

Expeditorul evidenţiază neconcordanţele între propaganda statului federal canadian în favoarea imigrării cetăţenilor din toate colţurile lumii, şi oferta reală, de la faţa locului. Nerecunoaşterea diplomelor, greutatea de a obţine un loc de muncă conform studiilor, spaima de facturi, mai cu seamă a ratelor pe viaţă, în urma achiziţionării mult visatei maşini şi case, idealul material al oricărui imigrant.

În prima scrisoare (9 aprilie 2004), este exprimată dezamăgirea că nu se recunoaşte pregătirea de specialitate, obţinută în ţară. Precizăm că documentul

https://biblioteca-digitala.ro

originar nu are semne diacritice, conține erori de punctuație și scăpări ortografice; lipsa diacriticelor din limba română se explică prin redactarea scrisorilor de către o persoană care utilizează frecvent fonturile englezești. Am optat pentru actualizarea ortografiei și punctuației, pentru a facilita lectura textelor.

„Aș putea să vă dau exemple de oameni superpregătiți din toată lumea, de la Columbia la China și Rusia și India și care sunt aici de peste 1 an și prestează nu știu ce munci, dar nu grozave și care au 15–20 ani exp. în țara lor și încă nimic care să se apropie de pregătirea lor (că doar să faci cleaning nu-ți trebuie facultatea de mecanică sau să fii programator.)
În ce excelează Canada – în industria emigrării – totul este ff bine pus la punct, iar dacă ai intrat în system, greu mai scapi. Intri în ciclul de 25 de ani casă, serviciu și plătit billurile din care nu mai ieși.
Am plecat din România să nu mai aud că lumea vorbește de bani și de lipsa lor, aici conversația de bază este plata billurilor.
Am plecat din România pentru siguranță – aici îți tremură fundul pentru serviciu că dacă doamne ferește îl pierzi rămâi în stradă. Poate după 10 ani să ai un confort.
Am plecat din România pentru niște norme ale valorilor – fix pix – aici dacă nu ai certificat nu poți fi nici mecanic auto. Ionuț este stupefiat că nu poate lucra ca mecanic auto, în domeniul depanării calculatoarelor, la montat diferite aparate electrice gen boilere, ventilatoare, aparate de aer condiționat etc. Toate presupun să ai certificat de aici și fără el nu poți presta. Bine-nțeles asta înseamnă bani pt. curs și timp alocat etc. Plus că poți lua țepe dacă nu ești atent, de ex. să te înscrii la o școală pentru anumite cursuri și să te trezești că diploma nu e recunoscută de nu știu ce organizație de certificare sau ca tb să-ți asigure practica în domeniu și nu ți-o asigură și deci nu poți lua diploma etc."

„Unii oameni, și nu puțini, au reușit să realizeze și aici ceva, aparent ff mult: casă, mașini, mai câte o excursie, dar unele lucruri sunt false – și nu mă refer la cei care chiar mint că au și nu au, ci la cei ce au cele spuse mai sus + o datorie de 200–300 000 CAD pe 25 ani. Ai spune și ce, că așa am spus și eu în țară. Dar crede-mă este ff greu să o plătești și ce mă miră aici – unde am crezut că dacă vin și vreau să mă apuc de fizică atomică nici o problemă, mâine mă apuc, dar nu este așa, ții și aici de un serviciu bun cu dinții. Cel puțin în primii 10 ani.
În ceea ce privește libertatea după care am tânjit în perioada comunistă, păi află că în România este mult mai multă. Și în primul rând este o libertate a spiritului pe care aici nu o vezi. Am găsit într-un articol un termen intereseant care li s-ar potrivi – workocholic(i). Afară de muncă nu cred că știu altceva. Emigranții muncesc de rup ca să-și echivaleze diploma și să facă lucrurile pentru care au venit aici, iar canadienii sunt cam stupizi și cred că muncesc mult că nu-i duce mintea".

https://biblioteca-digitala.ro

După cum am afirmat anterior, normele de punctuație și ortografie ale limbii române nu sunt riguros respectate. Autorul dă impresia că nu-l interesează decât să comunice rapid observații acumulate recent și care dacă nu sunt exprimate imediat, riscă să scape memoriei recente. Stilul specific e-mail-urilor reiese și din frecventa apariție a prescurtărilor. Toate scrisorile sunt *povestiri pe nerăsuflate*. Interesant de remarcat faptul că experiența pe care o traversează le impune o reevaluare a realităților românești, sub toate aspectele: culturale, economice (de pildă, impozitele mari în Canada, protecția socială, pe care abia acum o înțeleg, sistemul sanitar ș.a.).

„Mi-ai spus că aici este protecție socială (nu prea știu eu la ce se referă exact această protecție socială, la sănătate, șomaj etc. presupun).
Într-adevăr calitatea actului medical am înțeles că este net superioară, dar mai ales dpdv al amabilității, nu atât al competenței medicilor. Știu pe cineva care a venit cu o boală de piele gen alergie din Libia (lucrează cu contract acolo) și a venit aici (locuința lui este în Calagary) să se trateze. Dar nu știu medicii ce are deși a dat bani pe analize cu nemiluita.
Șerban a făcut într-o zi o criză de inimă (în mașină, în garaj, meșterea ceva) de de-abia l-a scos Ionuț de acolo. I-a zis Ionuț să meargă la doctor să-și facă EKG, dar a zis că dacă îi descoperă ceva mai grav – gen preinfarct – îi crește asigurarea medicală și nu-și permite. Sunt și aspecte pozitive. Mama lui care din păcate are cancer osos este înscrisă într-un program de cancer și în cazul în care doamne ferește ajunge la pat, i se va da asistență la domiciliu 24 din 24, fără plată.
Mai știu un caz de persoană care avea hemoroizi și a fost la medical de familie care i-a dat un tratament minim și care i-a făcut programare la medicul specialist peste 1 lună (ce dracu fac hemoroizii în timpul ăsta nu știu, îi iei si-i pui într-o cutie sau pungă, sau ce dracu faci.). Crede-mă că în România era lumea scandalizată și dacă trebuia să aștepte 1 zi, dar mi-te 1 lună." (26 apr. 2004)

Informațiile notate sunt în parte auzite, altele provin din propria experiență. Autorul nu se lasă furat de jocul imaginarului. Textura densă a observațiilor stă sub semnul raționamentului tăios. Uneori, fortuit, creează ciorne. Forma finală a textului o consideră mai bine structurată, din perspectiva problemelor abordate.

Scrisoarea din 15 aprilie 2004 este, după cum declară, o radiografie punctuală a societății în care aproape totul i se pare straniu, ilar.

„Salutare din nou!
Cred că ești un tip norocos. Inițial nu am mai vrut să scriu din nou (ceea ce ți-am scris prima dată s-a pierdut din cauze „tehnice" de yahoo), dar apoi m-am gândit că poate e din ciclul: „hai să nu știm"! Și nu am vrut să se întâmple asta.
Așa că rememorez și scriu din nou, în plus, având și alte idei care mi-au venit pe parcurs.

https://biblioteca-digitala.ro

Deci, să încep cu partea cu şocul cultural; nu ştiu exact la ce te referi, dar o să încerc să deduc eu:

1) Dacă te referi la partea de mentalitate, poate că este un şoc, dar eu încerc, ca bun inginer ce sunt, să mi-l explic prin fapte şi exemple: este un fapt că mentalitatea celor de aici este de egoism şi mă gândesc că în general munca celor de aici (cei de aici însemnând canadieni de origine, că ei aşa se consideră şi canadieni în devenire, adică cei ca noi) are ca unic scop cumpărarea unei case şi a unei maşini (care în general costă, toate la un loc, între 250-500 CAD), iar pentru aceste 2 lucruri investesc întreaga viaţă. Tot un fapt este şi că aceste case (case însemnând şi apartamente la bloc) sunt, în general, în Canada, cam în proporţie de 80% din rumeguş presat, iar în special, în Calgary cam în proporţie de 99% din acelaşi preţios material. Nu este o glumă, este exact acel material pe care-l ştii tu că se pune la rafturile de la dulapuri. Iniţial în primul e-mail, cel care s-a şters, am zis că dacă aş avea o drujbă şi 3 beri aş putea transforma o casă cu 2 sau 3 nivele în 10 saci de rumeguş în nu mai puţin de 1 oră, poate având şanse să intru şi în cartea recordurilor. După aceia m-am gândit mai bine şi mi-am dat seama că, inginereşte vorbind, aş putea mai bine să o transform în ceva mai util. Adică cu aceeaşi drujbă şi 3 beri, într-un timp ceva mai mare, în 5 garnituri de sufragerie şi eventual una de bucătărie. Mai în glumă, mai în serios, rumeguşu' tot rumeguş rămâne, iar munca de o viaţă a oamenilor, că de fapt o viaţă le ia să plătească acea casă şi maşină, va fi dată, dacă sunt cuminţi, copiilor (bineînţeles cei care au aşa ceva şi care nu consideră o afacere nerentabilă să-i facă)...
2) Dacă te referi la partea materială, aici exemplele sunt nenumărate, aş putea spune că fac excepţie doar cei care au ajuns deja la pensie şi care au avut norocul să nu aibă nişte copii care să fi învăţat mai repede tainele afacerilor şi care să nu-i lase la pielea goală în urma unei afaceri superprofitabile; deci pensionari, care au avut norocul şi de un serviciu mai bunicel (adică nu săpat şanţuri, nu făcut curăţenie, nu vânzător şi toate acele meserii „interesante" în care există ofertă, dar la care poţi ajunge în multe cazuri doar cu recomandare) mai pot să se apropie de plata integrală a unei case de rumeguş. Dacă ar fi să mă refer la nenumăratele excursii, că doar majoritatea îşi doresc lucrul ăsta, şi în plus unii chiar pentru asta au şi venit, ei bine nu mă pot referi la asta pentru că cei pe care i-am cunoscut sunt aici de 10–20 ani şi nu ştiu bine nici Calgary, explicaţia ar fi că nu au timp?!

Fiind o fire mai pragmatică nu pot desprinde decât aceste 2 elemente din cadrul şocului (eu l-aş numi electroşoc) cultural. Dar uite că în astea 3 luni am devenit şi un pic filozof şi ţi-aş pune o problemă de rezolvat: se dă un stâlp solid de capătul căruia este legat un lanţ la fel de solid şi care nu poate fi scos, iar la capătul celălalt al lanţului este legat, de un picior, un emigrant,

https://biblioteca-digitala.ro

care are la îndemână un cuțit. Pe raza imediat superioară ca mărime (a nu se înțelege că ar putea ajunge cu cuțitul) se află, cel puțin așa arată imaginea, tot felul de bunătăți. Cum crezi că poate ajunge emigrantul la bunătăți? Dacă ai un răspuns altul decât chirurgical atunci ai putea înțelege și oameni care spun cât de frumos e în Canada (eu personal cred că aceștia și-au făcut lobotomie înainte de a pleca din România), și ce meserii (vânzător-spălător) interesante fac acuma (fiind profesor, respectiv doctor în România) și că nici nu sperau să facă asemenea meserii interesante; ba unii nici nu sperau să găsească așa ceva și atât de repede. Este într-adevăr o chestie de optică și dacă cauți în profunzime unii (cu lobotomie totală) ar putea spune că și la croșetat creieru' le lucrează la capacitate maximă.

Mă gândesc că dacă aș fi știut toate astea, cugetam serios dacă să vin în Canada; teoretic am putut afla de la cel mai bun prieten, care era deja plecat, dar la care mă gândesc serios că poate și-a umblat și el pe la creier. Una peste alta m-am bucurat când am ajuns aici că pot fi oameni și mai ignoranți ca mine, la o recepție întrebându-mă cum am aflat de Canada? Am crezut că face mișto de tip canadian, dar mi-am dat seama că arde de nerăbdare să-i răspund cât mai exact. Nu am putut să-i zic decât că de la radio și televizor.

Cam asta ar fi în mare o radiografie a societății americane, că cică cea canadiană este copia fidelă a primeia. Dacă vrei amănunte pot fi și mai concis. Aștept cu curiozitate un răspuns de la tine. Îți atașez și niște spații de locuit (casă și bloc) în construcție, pentru care lumea de aici este în delir și în jurul cărora gravitează toată munca lor. Dacă cumva ți-am stârnit râsul, nu a fost în intenția mea.

Dacă vrei, putem vorbi și pe Yahoo messenger numai să îmi spui nick-name-ul. Dacă nu știi să-l folosești, îți voi spune eu cum.

Pe curând".

Metodologic, citatul ar fi trebuit să-l introducem într-o anexă, demersul nostru urmând să cuprindă numai observații asupra materialului ca atare. Dar am considerat că numai în acest fel ne putem atinge scopul urmărit: demonstrarea valorii de document a acestor scrisori electronice, inclusiv cu particularități formale. La nivelul conținutului, acestea sunt construite narativ ca povestiri de viață, prin care descoperim trăiri generatoare de reflecții. Textele sunt rezultatul descărcării de preaplinul senzațiilor și al observațiilor care îi bombardează într-un interval scurt de timp pe cei care scriu celor apropiați. Nu ne propunem să interpretăm aceste fragmente de existență, așa cum sunt ele povestite. Accentul cade pe acceptarea acestor povestiri transmise electronic, în stil epistolar, ca documente. Evaluările, modul de a judeca, unghiul cultural românesc din perspectiva căruia se coagulează impresiile, conturează aspecte inedite pentru cercetător, ceva din profilul imigrantului român.

https://biblioteca-digitala.ro

O remarcă personală este aceea că informațiile oferite de documentele electronice necesită complementarea prin efectuarea terenului. În privința documentelor citate de noi, imersia în realitate rămâne factorul esențial în perceperea contextului generator de atitudini și reticențe față de o lume în care coexistă (surprinzător!) mentalitatea conservatorismului tradiționalist, cu deschiderea liberalismului capitalist. Nu puteam ajunge la asemenea constatare decât prin observații la fața locului.

Aceste documente de mentalitate actuală, ale unui segment social într-o continuă metamorfoză, cum este cel al imigranților, se pot arhiva prin imprimare pe suport clasic de hârtie sau pe suport electronic (CD, dischetă). Metoda transferării/transpunerii pe hârtie face ca documentul cibernetic să se transforme în document scriptic clasic, inventariat și pus la dispoziția cercetătorilor, ca atare. Conservarea ca documente scriptice ar putea să deschidă perspectiva scrisorilor electronice de încadrare la categoria de documente manuscrise.

În încheiere, dorim să facem câteva observații: cercetarea documentelor electronice particulare/private vor impune din partea etnologilor o abordare diferențiată de cele oficiale, ca și în cazul documentelor clasice; încărcătura emoțional-afectivă, personalitatea documentelor private, inclusiv cele electronice, dezvăluie cercetătorului fațete ale socialului, altfel invizibil; dificultatea obținerii unor documente particulare, când este vorba de cele cibernetice, nu se rezumă doar la acceptul posesorului/creatorului de document, ridicându-se și probleme de ordin etnic; existența documentelor cibernetice determină lărgirea acceptului de document, cu urmări asupra sistematizării informațiilor. În organizarea bibliografiilor, se impune introducerea trimiterilor la materiale pe suport neconvențional (pe lângă audio-video, în prezent și materiale electronice).

https://biblioteca-digitala.ro

CARTOGRAFIEREA TEMELOR DE ALIMENTAȚIE POPULARĂ

ALINA IOANA CIOBĂNEL

„E la modă să râzi de această metodă laborioasă [cartografierea etnografică, n.a.], nota Loewie, însă eficacitatea sa profilactică rămâne inegalabilă"[1]. Acest citat ar putea răspunde unora dintre îndoielile care au însoțit aparițiile atlaselor etnografice. Cu atât mai mult azi, când majoritatea lucrărilor sunt încă influențate de funcționalism.

Scopul lucrării nu este de a intra într-o dispută referitoare la utilitatea unui atlas, mai ales că folosul unui asemenea demers ar fi mai mult decât discutabil. Dacă o lucrare este semnificativă științific, atunci interesează specialiștii, chiar și pe cei din domeniile conexe unei anumite specialități. Ca urmare, va fi viabilă indiferent de metodologie. Cu atât mai mult în cazul acestui tip de elaborat, cu bătaie temporală foarte extinsă. Oricum, *Atlasul etnografic român* prezintă o mare diversitate de informații, deși a existat o unitate a conceperii inițiale, începând cu anchetarea (instrumente de lucru, formare relativ coerentă a operatorilor de teren) până la finalizarea desenării propriu-zise, omogen prezentată. Discutând de varietate, nu ne referim numai la tematică, cu toate că, fără îndoială, aceasta este foarte complexă. Avem în vedere și apariția de hărți preponderent analitice, care tratează detalii de fenomene, alături de altele care construiesc tipologii, de hărți de etnolingvistică sau de semnalarea prezenței unor fenomene în câteva momente marcate unitar, de referință.

Tocmai această mare complexitate, alături de faptul că am avut șansa să lucrez hărți diferite tematic și metodologic, m-au determinat să abordez subiectul de față. Mă voi referi doar la hărțile întemeiate pe materialul de *alimentație populară*, pentru că mi s-au părut unele dintre cele mai greu de realizat.

Trecerea de la gândirea geografică a hărții, care implică semnalarea unor indici fizici (cum ar fi: longitudinea, latitudinea, înălțimea, lungimea, întinderea etc.), la prezentarea unor entități culturale a fost ceea ce s-a realizat și în primele volume ale AER. În cazul special referitor la alimentație, începând cu chestionarul (de *Ocupații*, unde întrebările referitoare la hrană sunt doar un capitol), nu a existat un sistem care să includă de la început paliere de generalizare a principalelor teme. Poate că unul dinte motive ar fi accentul pus pe materiile prime, care țin mai mult de agrotehnică,

[1] Pierre Bonte, Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași, [Editura] Polirom, 1999, p. 282.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, București, p. 335–341

https://biblioteca-digitala.ro

alături de mai redusul spațiu de anchetă acordat elementelor de cultură alimentară. Din aceste considerente, pașii de urmat au necesitat o elaborare atentă și foarte minuțioasă. Întâi, materialul primar. Trecerea lui pe calculator a presupus o operație de preselecție dificilă. Ce criterii să iei în considerare ca rezultatul să nu fie un *mixtum compositum* greu de ordonat!? S-a optat, ca bază de pornire a viitoarelor construiri de legende, pentru materiile prime, respectiv diferite tipuri de alimente (vegetale, carne etc.), și pe tehnicile de preparare. Au fost incluse absolut toate datele, pentru că omisiunile pe criteriul unei mai slabe frecvențe ar fi putut duce, eventual, la eliminarea unui specific zonal. Când se începe consemnarea materialului din chestionare, indiferent de cât de bine ai cunoaște tema pe care o lucrezi, nu ai de unde să știi ce anume materie primă, adaos sau tehnică sunt particulare unui areal și ce anume este răspândit sau chiar general pe suprafețe mari ori la nivelul întregii țări. Apoi, oricât de coerentă, completă și exactă, ca acoperire, ar fi tematica prestabilită, imaginea întregului material primar îți poate permite, la finalizarea operației, fie să elimini unele subiecte, fie să poți explora detaliat direcții noi. Câteodată apar posibilități de combinare, așadar redactarea unor hărți corelative. În cazul temei în discuție, după detalierea doar a câtorva sate era evidentă, de exemplu, posibilitatea și mai ales utilitatea corelării materiilor prime cu tehnicile de preparare.

Odată încheiată scoaterea datelor, care au însumat, doar pentru hărțile pe care le-am redactat, peste 70 de pagini de calculator, s-a operat o a doua selectare pentru că materialul obliga la alegeri care comportau mai multe tipuri diferite de finalizare. Mai exact, doar la materialul referitor la preparatele din vegetale, de exemplu, era necesar să apară toate legumele și zarzavaturile importante, pentru că nu existau hărți despre prezența cultivării lor; era o serie de ingrediente, cu diferite grade de frecvență a apariției, care nu coincideau întotdeauna cu importanța zonală, așadar prezența nu putea fi obligatoriu și un criteriu de alegere; numărul mare de tipuri diferite de materii prime presupunea o grupare diferențiată; tehnicile de preparare sau consumul în stare crudă erau însoțite de adaosuri, nu toate cu aceiași indici de pertinență, ceea ce conducea la apariția multor variante. La *aluaturile festive* de Crăciun și Paști, în afara problemelor deja menționate au apărut calități diferite care decurg din materii prime, tehnici de lucru și forme variate de prezentare. S-a adăugat prezența unor vechi preparate, majoritatea ieșite din cotidian, fie din cauza eliminării cultivării materiilor prime, fie datorită schimbării nivelului material ori *modei* alimentare. Hărțile de terminologie au alt profil, pentru că presupun luarea în considerare a unor reguli lingvistice în alegerea termenilor, gruparea lor și, în final, în ordonarea legendei. Dar dacă s-ar fi luat în considerare, separat și amănunțit, toate aceste direcții de construire, numărul hărților ar fi depășit cu mult posibilitățile de editare.

Ca urmare, era necesară stabilirea unor criterii unitare, dar foarte flexibile în detaliere, care să permită o adaptare la categoriile luate în discuție. Și am considerat că cea mai importantă motivație în operarea alegerilor, indiferent de una sau alta dintre subtemele specifice, este relevanța culturală.

https://biblioteca-digitala.ro

Poate că prea mult timp alimentaţia populară a fost privită ca un fel de *carte de bucate*, în care accentul se punea pe amănuntele de preparare. Şi nu ne referim numai la literatura românească de specialitate, deşi pe plan european acest mod superficial de a o judeca a fost depăşit de ceva timp. Este adevărat că, tradiţional, prepararea alimentelor şi aşezarea mesei erau şi mai sunt încă o parte importantă a îndatoririlor femeilor, iar în familia conservatoare, ca să folosesc un eufemism, practic, este încă o obligaţie exclusiv feminină. Excepţia este sacrificarea porcului, făcută doar de bărbaţi, act cu majore implicaţii rituale şi, parţial, prepararea lui, în care femeile sunt implicate. Mai mult, în zona de sud a României, interdicţia sacrificării animalelor de către femei este extinsă şi la păsări. Poate că, dat fiind faptul că mult timp etnologia, ca multe alte domenii ştiinţifice de cercetare, a fost dominată de bărbaţi a dus la judecarea alimentaţiei ca ceva ce ţine doar de *bucătărie* şi, ca urmare, cu importanţă nesemnificativă în ansamblul culturii populare. În etnologia românească, Ofelia Văduva, prin studii şi lucrări de referinţă, este cea care a întemeiat studiul comportamentelor culturale alimentare, subliniind importanţa alimentaţiei în definirea identităţii grupului social şi discutând evoluţia ei istorică[2]: „[... actul alimentar] a evoluat paralel cu evoluţia culturii umane, căpătând, în timp, conotaţiile unui act cultural, [...] poate exprima diverse faţete ale identităţii şi alterităţii culturale a unui grup, [...] deţine forţa de consemnare a permanenţelor prin perpetuarea unor obiceiuri (sau doar a unor secvenţe) ce traduc în limbaj propriu credinţe, practici şi simboluri de mare vechime][3]. Iar „[...] specificul alimentar face parte din tezaurul de cultură populară propriu fiecărui grup etnic [...][4].

Plecând anume de la aceste considerente, selectarea materialului de cartografiat şi alegerea criteriilor pentru desenarea hărţilor s-au făcut în funcţie de importanţa lui în ansamblul complex al culturii populare. Ca urmare, s-a dorit evidenţierea acelor comportamente care sunt *o voce distinctă*. Se pot releva astfel trăsăturile identitare mai mult sau mai puţin explicite, fie luate în sine, fie judecate într-un tot ce poate cuprinde gestualitate, verbalitate etc.

Pentru o mai mare precizie, vom folosi materialul concret în vederea explicării fenomenelor.

Legumele şi zarzavaturile au o mare pondere în alimentaţia cotidiană şi sunt cele care compun, practic, în exclusivitate, mâncarea de post, parte *sine qua non* a ritualităţii. Aşa încât, prezenţa lor trebuia semnalată detaliat. Carnea apărea mai ales în timpul sărbătoresc, ceremonial şi ritual. În absenţa ei, la mesele cotidiene, proteinele erau şi sunt asigurate de adaosuri la legume, precum produsele lactate, ouăle şi grăsimile de origine animală. Această trecere de la zarzavat spre carne prin intermediul adaosurilor proteice arată un regim alimentar care permite o echilibrare

[2] Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1996; Idem, *Magia darului*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997.

[3] Idem, *Paşi spre sacru*, p. 7.

[4] *Ibidem*, p. 14.

https://biblioteca-digitala.ro

lină. Ca argument pot fi aduse aşa-numitele săptămâni *ale brânzei*, parte a timpului ritual complex a marilor sărbători religioase. Ele constituie unul dintre posibilele exemple de fapt cultural alimentar, simbioză a timpului ritual ce cuprinde un complex de manifestări. În fond, din alimentaţia cotidiană a fost decupată o felie, care ar putea fi orice zi de luni, marţi ori joi şi, prin repetare, la scara unei săptămâni complete s-a îndeplinit norma unei perioade rituale anumite. Cu alte cuvinte, sistemul alimentar şi-a demonstrat atât coerenţa, cât şi flexibilitatea, caracteristici culturale definitorii. În consecinţă, pentru a se accentua această direcţie, harta care prezintă legumele cu adaosuri de proteine nu detaliază vegetalele, ci tipul de adaosuri şi tehnicile de preparare, Unul dintre motive este că, la rândul lor, şi modalităţile de preparare, aşa cum se vede din citirea altor legende, prezintă o mare unitate de aplicare.

Fără îndoială, hărţile care arată tipurile de alimente primare şi tehnicile de preparare a legumelor conţin alimentaţie de post, adică de zile supuse interdicţiilor de hrană, care intră sub incidenţa evidentă a faptului cultural. Dar aceleaşi tipuri de mâncare pot şi sunt consumate şi în zile nemarcate religios. De aceea hărţile nu conţin specificaţia *de post*. Există o singură excepţie, şi anume, cea a hărţii *Vechi feluri de mâncare*. La o primă vedere, superficială, pare că este o înşiruire de feluri de mâncare. În fapt, harta este complexă. S-a dorit să se rezolve problema unor preparate tradiţionale odată cu prezentarea unor materii prime rare azi sau chiar dispărute parţial ori total din uz. În acelaşi timp, prin includerea lintei şi bobului, s-a redus aglomerarea de semne din harta care detaliază materiile prime de origine vegetală. Preparatele au ieşit din uz, fie din cauza înlocuirii în cultură a anumitor tipuri de materii prime (lintea, care a fost înlăturată de fasole, orezul care a luat locul bulgurului ori păsatului), fie din cauza dispariţiei unor tipuri de prelucrare primară (de exemplu, râşnirea cerealelor). În toate situaţiile, însă, avem de-a face cu modificarea unor comportamente culturale. Poate ar fi util de semnalat că mai tot ce s-a schimbat s-a petrecut în cadrul coerent al sistemului. Astfel, de exemplu, orezul a înlocuit păsatul la sarmale, dar celelalte materii prime, foile de ştevie, de varză, de tei etc., roşiile, bulionul şi tehnicile de preparare rămân la fel. Sau, felul de preparare şi frecvenţa apariţiei mămăligii de mălai sunt identice celei care nu se mai prepară, din mei. La fel, oricare ar fi fructele, respectiv seminţele din care se făcea şi se face oţetul ori uleiul (înainte chiar şi din jir), produsele rezultate sunt folosite la aceleaşi preparate culinare şi aproximativ în aceleaşi cantităţi.

Presiunea unui anume sistem cultural este evidentă şi la împrumuturile, inevitabile în ariile de aculturaţie sau în apariţia unor alimente de bază noi. Se preia mai ales ceea ce poate fi adaptat şi asimilat practicilor deja existente. De exemplu, faptul că ardeiul iute era intrat în alimentaţia cotidiană a facilitat adoptarea celui pisat, boiaua; varza a uşurat drumul conopidei, iar ardeiul gras, pe cel al gogoşarilor, şi exemplele se pot multiplica.

Trebuie să menţionăm o caracteristică majoră a alimentaţiei tradiţionale, şi anume că hrana urma şi mai urmează încă, la ţară în special, cursul naturii. Primăvara este dominată de verdeţuri, multe din flora spontană: urzici, ştevie,

https://biblioteca-digitala.ro

măcriș etc., iar ca perioadă rituală, răsărirea lor coincide cu Postul Paștelui, timp de severe interdicții, inclusiv alimentare și astfel se explică importanta lor extindere la nivelul întregului teritoriu. Vara aduce, pe rând, în funcție de ciclurile de creștere, celelalte vegetale și fiecare este, pe rând, inclus în alimentație. Toamna ajung la maturitate cele mai multe fructe și legumele care se pot conserva pentru iarnă. Iarna este dominată de puținele vegetale care se pot păstra în stare proaspătă, cartofii, sfecla, rădăcinoasele, dovlecii (pe perioadă mai limitată) și de cele preparate pentru a se conserva: murăturile, bulionul, verdețurile uscate, ciupercile uscate sau murate, ardeii uscați sau murați, fructele, afumate și uscate, magiunul și, mai nou apărute, gemurile. Această corelare dintre ciclul naturii și alimentație face ca organismul să capete elementele nutritive vegetale proaspete atunci când sunt cele mai active biologic, adică exact în perioadele de maxim efort fizic uman, cum sunt aratul, semănatul, recoltatul. Alternanța dintre perioadele de restricție și cele de abundență ușurează dezintoxicarea biologică. Nu s-au realizat însă hărți care să coreleze prezența unor anumite vegetale cu perioada în care apar exclusiv sau majoritar în hrană pentru că materialul primar nu a permis-o, dar orice observare directă a realității duce la aceste considerente.

Diferențele dintre alimentația de post sau *de sec* și cea de dulce sau *de frupt* țin de natura alimentelor. Pe de o parte, alimente de natură vegetală, de cealaltă, alimente de natură animală, de cele mai multe ori în amestec cu vegetale, iar combinațiile dintre carne și zarzavaturi, cantitățile din mixturi fac parte din specificul cultural zonal. Dihotomia dintre timpi, marcată și în hrană, ține de un comportament restrictiv, de origine rituală. De altminteri și termenii care denumesc perioadele sunt în opoziție: post sau sec (substantivat în sintagma *Lăsatul* sau *Lăsata Secului*) și frupt sau dulce, în sensul de „plăcut". Trecerea de la post la mâncarea de frupt se face, ritual, în *săptămânile brânzei*, dar amestecul de vegetale cu preparate lactate, la care se adaugă ouăle sau grăsimea animală a fost și este încă o prezență constantă în hrana cotidiană.

Alimentația sărbătorească, ceremonială și rituală, de dulce, se deosebește de cea de zi cu zi în primul rând prin calitatea ingredientelor, atenția dată tehnicilor de preparare și sporirea cantității, manifestată în special printr-un număr mărit de preparate la aceeași masă.

Sărbătorescul intervine cu alimente bogate în proteine, cu mai multe feluri de mâncare, comparativ cu cotidianul și cu elaborate mai pretențioase ca tehnică și complexitate a ingredientelor. În cursul săptămânii, mai ales în perioadele de vârf ale muncilor agrare, efortul de preparare este redus adesea la strictul necesar sau se mănâncă pur și simplu pâine ori mămăligă cu brânză, roșii etc., eventual cu preparate conservate, rămase de la tăierea porcului din iarnă. Duminica însă se gătește întotdeauna, de cele mai multe ori cu carne ori pește, eventual se fac mai multe feluri de mâncare, câteodată și ceva dulce. Astfel hrana contribuie la decuparea timpului sărbătoresc din restul intervalului.

Ceremonialul și ritualul sunt vizibil prezente printr-o anumită succesiune temporală a momentelor în care un fel de mâncare este consumat și care se include

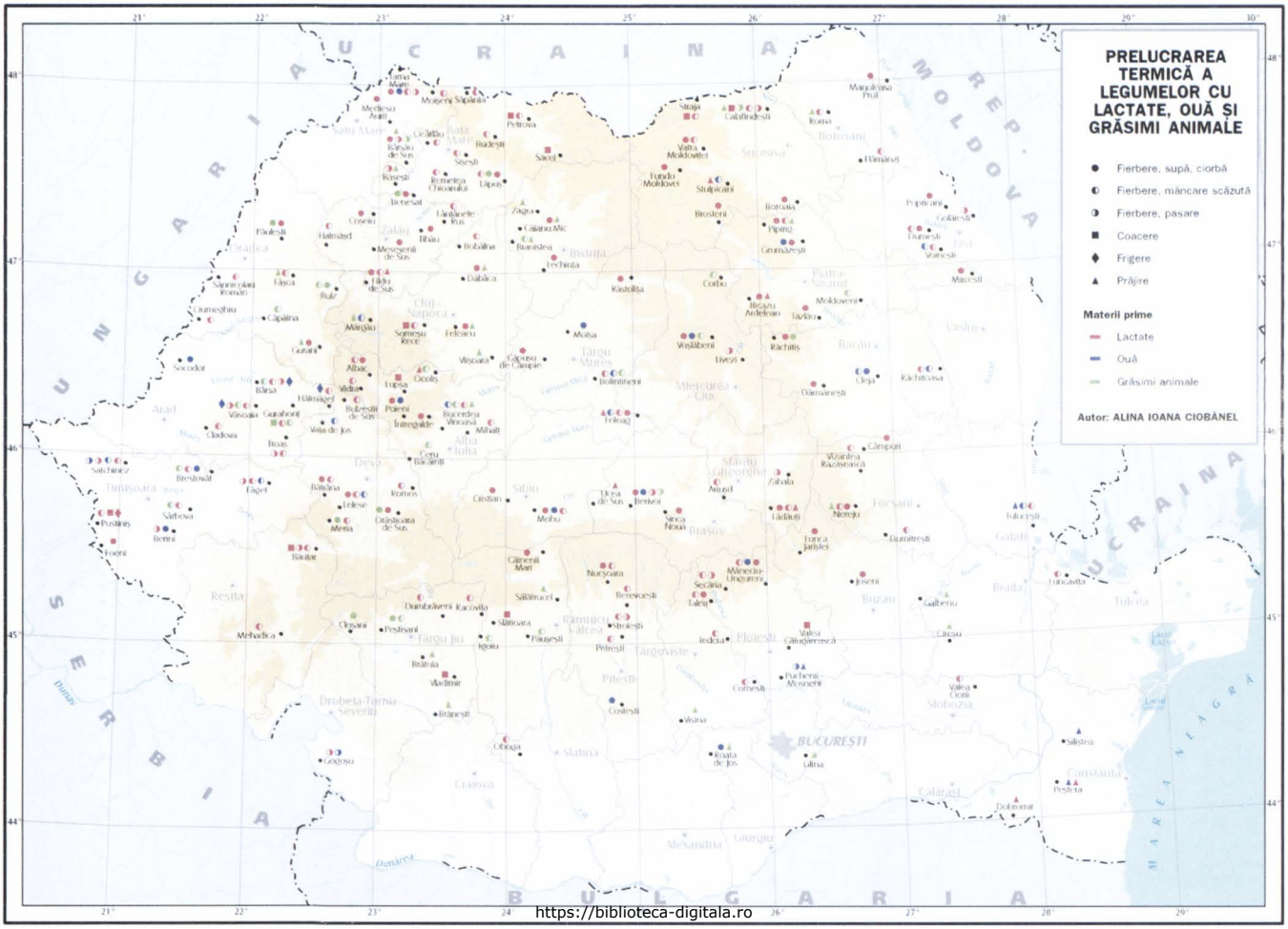
https://biblioteca-digitala.ro

într-un specific zonal. Dar actul alimentar este însoțit, la prezentarea unui anumit aliment, de elemente ceremoniale și rituale gestuale, verbale sau de ținută vestimentară, care se repetă odată cu reluarea ceremonialului ori a ritualului. Adesea, ritualitatea alimentară apare în cadrul unui ceremonial complex. Astfel, ouăle care vor fi vopsite de Paști sunt adunate, verificate, curățate, înroșite numai în anumite zile ale Săptămânii Mari, care pot varia zonal și care au căpătat denumire specială, cum este Joia Ouălor.

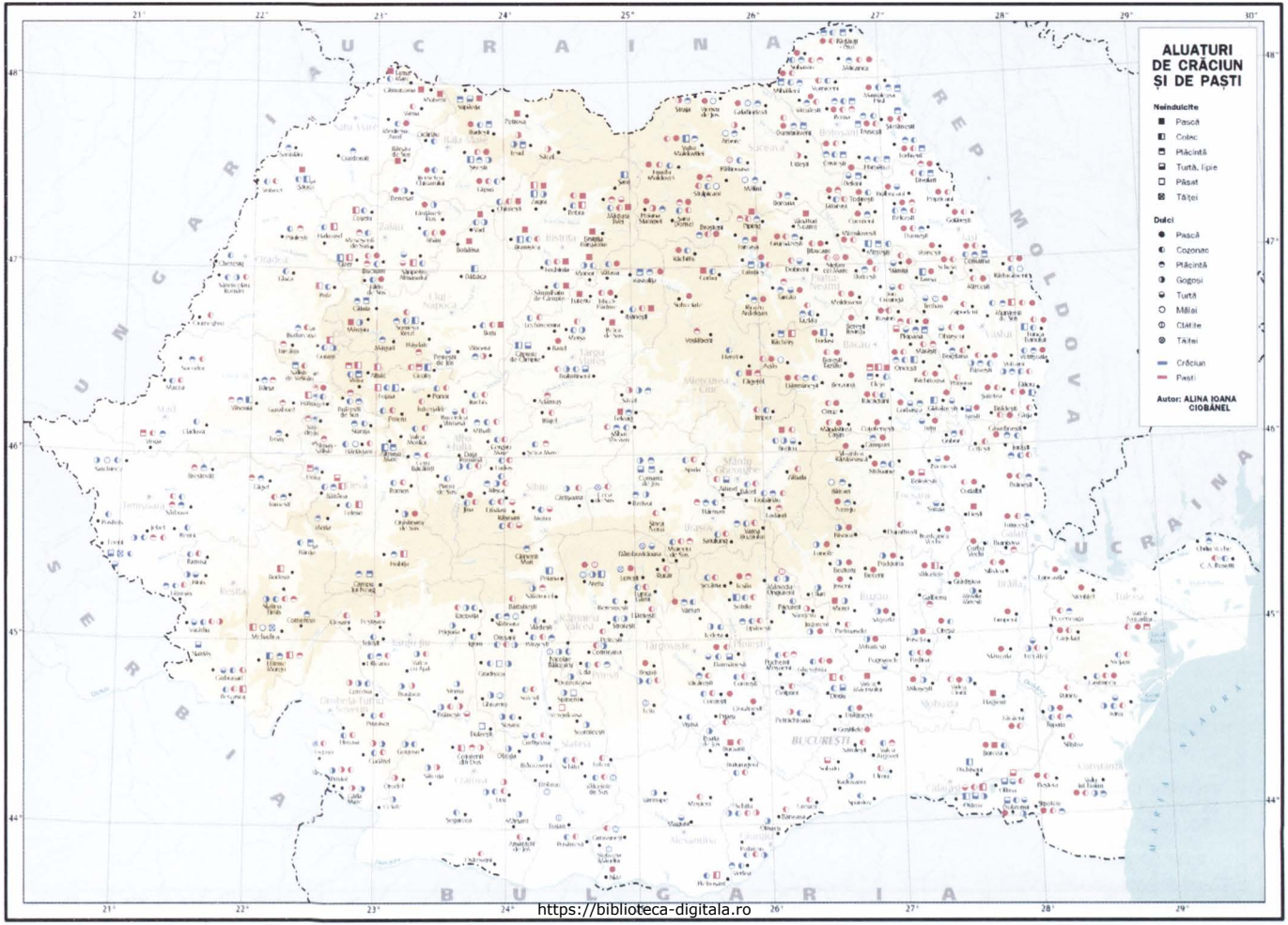
Viitoarele hărți care vor aduce în discuție, detaliat, toate alimentele de Crăciun și de Paști sunt organizate plecându-se de la raporturile dintre aliment, timp și interdicții. Apar toate alimentele specifice, zonal, acestor sărbători, dar în același timp se va prezenta când se consumă un anumit preparat, în funcție de momentul culminant al sărbătorii – înainte, în prima zi, în zilele următoare. Totodată, se va evidenția relația dintre aliment și anumite interdicții (de exemplu, consumarea alimentelor reci, pentru că nu se aprindea focul în prima zi de Paști). Sunt arătate preparatele rituale, specifice strict momentelor respective; se subliniază ce anume se împarte, cui și când, pentru că sărbătorile includ și o componentă a ofrandelor adresate divinității alături de pomenirile morților. Aceste hărți sunt elaborate pe aceleași structuri ale celor realizate de Ofelia Văduva referitoare la aluaturile ceremoniale și rituale, pentru că sunt incluse timpul, ceremonial și ritual, actanții (donator și receptor) și preparatele propriu-zise. Fără îndoială, nu se poate prezenta pe o hartă, în toată complexitatea lui, sincretismul acestei părți a culturii populare, dar corelațiile dintre legende, ca într-un puzzle, poate ușura citirea lui unitară.

Harta de aluaturi de Crăciun și de Paști nu diferențiază alimentele ceremoniale de cele rituale tocmai din considerentele expuse mai înainte, și anume, marea complexitate a actelor specifice acestor sărbători. S-a dorit mai întâi să se sublinieze omogenitatea comportamentului cultural alimentar manifestat în cadrul acestor două mari perioade de sărbătoare și de aceea detaliile semnelor care prezintă diferite preparate subliniază similitudinile. A trebuit să fie rezolvate *sinonimiile, omonimiile* și *polisemantismul termenilor alimentelor* și pentru a se evita încărcarea volumului cu hărți suplimentare de etnolingvistică s-a optat pentru consemnarea tipului de preparat și nu a sinonimiilor lingvistice. De aceea, de exemplu, colacul apare numai ca aluat neîndulcit, deși, zonal, sub acest termen este cunoscut preparatul dulce, sinonim alimentar al cozonacului. În toate aceste situații a fost cartografiată realitatea, iar termenii care apar în legendă au fost aleși în funcție de frecvența lor la nivelul întregului areal cercetat. Apoi, ne-a interesat evidențierea devenirii preparatelor. Se știe că zahărul a fost introdus târziu în alimentația tradițională din motive bine știute; ca urmare, aluaturile îndulcite apăreau foarte rar în trecut. Din acest motiv, prima diferențiere importantă a fost cea între aluaturi neîndulcite și cele dulci. Ca argument al acestei alegeri poate fi dat ca exemplu pasca, aliment ritual de Paști, care apare des ca simplu aluat de pâine dospită. Apoi, anumite preparate, cum sunt, de exemplu, tăițeii ori clătitele aparțin în egală măsură sărbătorescului (de exemplu, duminica) și ceremonialului,

https://biblioteca-digitala.ro



https://biblioteca-digitala.ro



https://biblioteca-digitala.ro

demonstrând unitatea de gândire a acestor momente, diferențiate între ele doar prin încărcătura rituală. De altfel, colacul apare pe alte hărți (ale Ofeliei Văduva) încărcat de elemente specific rituale de decorație, actanți etc., în momente rituale, și în satele în care nu este prezentă pasca. Sunt tot atâtea argumente prin care se demonstrează că trecerea de la sărbătoresc la ceremonial și la ritual are și o marcare alimentară foarte bine normată.

O situație exemplară în prezentarea semnificației culturale a alimentației, dacă mai era nevoie, o au hărțile de etnolingvistică. Construirea hărții de piftie și sarmale a plecat, bineînțeles, de la examinarea rădăcinilor termenilor. Ca urmare, gruparea în legendă s-a făcut, inevitabil, etimologic. Se evidențiază că, indiferent de teoriile privitoare la originea preparatelor respective, multe dintre denumirile lor au origini vechi, latine. Ar putea fi mai multe explicații, din care una plauzibilă ni se pare aceea că felul de mâncare respectiv sau ceva destul de similar existase de mult timp în practica alimentară a zonei.

Am făcut această prezentare pentru că familiarizarea specialiștilor cu de procesul de construire a unor hărți poate să-i capaciteze pe cei interesați să aplice metodologia și la alte formate de lucrări. Dar, mai ales, în speranța că studiul alimentației va depăși *perimetrul bucătăriei* și al *rețetarelor culinare* atunci când vor vorbi despre ea etnologii.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

NĂSCUȚI ÎN '907: GENERAȚIE ȘI DESTIN*

NICOLAE CONSTANTINESCU

Moartea transformă viața în destin
(André Malraux)

Prin hazard sau din voința zeilor, cronologiile înregistrează, între milioanele de oameni născuți în anul 1907, adică acum 100 de ani, alături de câțiva cunoscuți scriitori (Arșavir Acterian, Mihai Beniuc, Dan Botta, Emil Gulian, Mihail Sebastian/Josef M. Hechter/), istorici (Dumitru Berciu, Mihai Berza, Lucian Predescu), lingviști (Vasile Breban, Dimitrie Macrea, Haralambie Mihăescu), actori (Nicky Atanasiu), compozitori (Vasile Vasilache), un „vizionar" (Petrache Lupu)[1] etc., și câteva nume de folcloriști/etnologi români de notorietate, în ordinea venirii pe lume, pe Traian Herseni (18 februarie), Mircea Eliade (9 martie), Petru Iroaie (22 mai), Ion I. Ionică (25 iunie), Dumitru Șandru (8 octombrie), Mihai Pop (18 noiembrie). Alături de aceștia *Lista lui Datcu* mai notează și numele lui Teodor Podariu, Const. Em. Gafițescu, Ion Zamfirescu, Olimpiu I. Barna, Traian Cantemir, Mihail Misici, Mihai Niculăiasa[2].

În ordine firească, pe de altă parte, întâmplarea venirii pe lume în același an, chiar dacă în zodii diferite, a influențat, poate chiar a determinat, fragmente, frânturi, secvențe ale destinului fiecăruia dintre cei *născuți în '907*: formarea intelectuală în condițiile noi, create de Marea Unire de la 1 Decembrie 1918, traversarea, în anii tinereții și ai începutului maturității, a unei epoci complexe, cu împliniri și convulsii, precedând începutul celui de-al Doilea Război Mondial, războiul, pacea, schimbarea de regim politic în România, lunga perioadă comunistă, unii supraviețuind acesteia și trăind și după 1989.

* Cu mici modificări, comunicarea de față a apărut în vol. *Centenar Mihai Pop. 1907–2007. Studii și evocări*. Ediție îngrijită de Ioana Fruntelată, Adrian Stoicescu, Rodica Zane, Editura Universității din București, 2007, p. 9–18, volum omagial întocmit de Colectivul de Etnologie și Folclor și de Centrul de Cercetări de Etnologie și Folclor de la Facultatea de Litere, Universitatea din București, cu ocazia centenarului nașterii profesorului.

[1] Cf. http://ro.wikipedia.org, Categoria *Nașteri în anul 1907*; dintre străini, respectiva pagină de Internet îi reține pe Rosa del Conte, Katharine Hepburn, Frida Kahlo, Alberto Moravia, Laurence Olivier, John Wayne etc. La românii de notorietate se pot adăuga Cella Serghi, Dragoș Vrânceanu și alții.

[2] Vezi Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*. Ediția a III-a, revăzută și mult adăugită, București, Editura Saeculum I. O., 2006, p. 949, și articolele corespunzătoare din volum; doar Mircea Eliade și Mihai Pop figurează în selecția din „Wikipedia".

https://biblioteca-digitala.ro

Alegându-şi ca domeniu de studiu folclorul, literatura populară, firele existenţei lor se vor fi întâlnit în anii de studii, în preajma unor mentori comuni. Mihai Pop şi Dumitru Şandru fac studii de filologie şi se formează la şcoala lui Ovid Densusianu şi Dimitrie Caracostea, ale căror lecţii le-au învăţat cu stăruinţă şi cărora le-au arătat, în timp, cuvenitul respect[3]. Cursurile lui Ovid Densusianu au fost urmate şi de Traian Herseni, deşi el făcea studii de drept, ca şi Ion I. Ionică. Mircea Eliade a fost şi el student al Facultăţii de Litere şi Filosofie, dar s-a arătat atras, de la început, de filozofie, iar Petru Iroaie, filolog şi el, a studiat la Cernăuţi, însă a funcţionat ca asistent universitar, în perioada 1940–1941, la Facultate de Litere din Bucureşti, unde spiritul lui Ov. Densusianu era încă viu.

O altă orientare care îi va fi apropiat este mişcarea creată în jurul profesorului Dimitrie Gusti, creatorul „Şcolii sociologice de la Bucureşti", la ale cărei campanii au participat Traian Herseni, cu contribuţii remarcabile în acest domeniu, precum *Drăguş. Un sat din Ţara Oltului (Făgăraş). Unităţi sociale*, 1944, şi *Forme străvechi de cultură poporană. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Ţara Oltului*, 1977[4], Mihai Pop, care realizează, împreună cu Anton Golopenţia, o cercetare de referinţă în Dâmbovnic (Argeş)[5], Ion I. Ionică, pentru care contactul cu şcoala gustiană a fost esenţial în producerea magistralului său studiu *Dealu Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Ţara Oltului* [1943][6]. Şi D. Şandru a avut contacte cu *monografiştii*, fiind citat de aceştia ca participant la campania de la Drăguş, împreună cu Mihai Pop: „El [Mihai Pop – n.n., N. C.], Şandru, Frunzetti, ăştia au fost la Drăguş, acolo au apărut prima oară..."[7] Chiar şi Mircea Eliade, fără să fi luat parte direct la anchetele monografiştilor, îşi arăta admiraţia pentru munca acestora, scriind elogios despre publicaţia „Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma Socială" la care preţuia depăşirea vechii mentalităţi „individualiste", care crede în „genialitate" şi „descoperiri", şi pe care o înlocuieşte prin „cooperaţie, prin lucru colectiv (echipe de monografişti, fişe adunate de zeci de studenţi); crearea unei metode de înţelegere a realităţilor rurale, iar nu descoperirea unui document inedit,

[3] Cf. de ex., Mihai Pop, *Cercetările interdisciplinare şi studiile de poetică şi stilistică ale lui O. Densusianu* [1966] şi *Evocarea primului curs de folclor ţinut la Universitatea din Bucureşti* [1992], ambele în *Folclor românesc* I. *Teorie şi metodă*. Ediţie îngrijită de Nicolae Constantinescu şi Alexandru Dobre, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1998, p. 81–88, 326–330; D. Caracostea, *Poezia tradiţională română. Balade populare şi doine*. Vol. I–II, Ediţie critică de D. Şandru. Prefaţă de Ovidiu Bîrlea, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1969.

[4] Vezi bibliografia în I. Datcu, *op. cit.*, s. v.

[5] Vezi Mihai Pop şi Anton Golopenţia, *Dâmbovnicul, o plasă din sudul judeţului Argeş*, în „Sociologie românească", IV (1942), nr. 7–12, p. 413–429 + 2 hărţi, republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc*. I. *Teorie şi metodă*, 1998, p. 331–355.

[6] „Punctul său îndepărtat de plecare [al studiului despre obiceiul cununii – n.n., N.C.] îl formează primul contact pe care, ca student, sub auspiciile Seminarului de Sociologie din Bucureşti, l-am avut la Drăguş, în 1929, cu satul românesc" – cf. Ion I. Ionică, *Dealu Mohului* ... [1943]. Ediţie îngrijită, studiu introductiv, bibliografia scrierilor autorului şi indici de Constantin Mohanu, Bucureşti, Editura Minerva, 1996, p. 3.

[7] Ernest Bernea. *„Eu eram mai puţin năist decât alţii"*, în Zoltan Rostas, *Sala luminoasă. Primii monografişti ai Şcolii gustiene*, Bucureşti, Editura Paideia, 2003, p. 21.

https://biblioteca-digitala.ro

sau a unei 'legi' bune pentru 30–40 de ani; într-un cuvânt, recunoașterea de fapt a realității ca atare, iar nu izolarea ei în fragmente pentru a descoperi o 'lege' sau o interpretare nouă"[8]. Un alt *născut în '07*, care a urmat, în timp, alte orientări, devenind un reputat specialist în istoria teatrului, Ion Zamfirescu, a arătat, în tinerețe, atașament față de programul *monografiștilor*, a participat la campaniile acestora de la Fundu Moldovei, Cornova, Drăguș, văzând în apropierea de profesorul Dim. Gusti o legătură care „depășește simplul nivel biografic", intrând într-o zonă pe care, zice el, „aș numi-o aceea a unui destin"[9].

Formarea în preajma unor magiștri comuni nu înseamnă, neapărat, urmarea acelorași drumuri, aceasta fiind chiar calea depășirii condiției de emul sau, mai grav, de epigon, pe care cei despre care vorbim aici, vârfurile generației sau promoției celor născuți în 1907, s-au străduit și au reușit, într-o mai mare sau mai mică măsură, să o facă. Distanțarea față de maeștri a luat, în unele cazuri, forme extreme, lucru vizibil mai ales în ceea ce privește opțiunile politice ale unora. Astfel, în interiorul *Școlii Gusti* s-a creat, la un moment dat, o *dizidență*, grupul de la *Rânduiala* (D. C. Amzăr, Ernest Bernea, Ion I. Ionică, Ion Samarineanu) pe care cei din interior o văd nu numai ca o opțiune ideologică, dar și ca o formă de opoziție față de orientarea științifică a lui D. Gusti, cum rememorează faptele Henri H. Stahl: „*Rânduiala* a fost o încercare de a crea o disidență teoretică față de disciplina prea strictă pe care o impunea sistemul lui Gusti. Ion Ionică, de pildă, a plecat în Franța, a făcut școală cu Mauss, și se simte, e o școală bună pe care a urmat-o"[10].

O opoziție de un alt tip, față de un Maestru socotit prea autoritar, manifestă chiar și Henri H. Stahl, care evocând disensiunile, de la un moment dat, din sânul marii familii a sociologilor gustieni, se declară el însuși disident: „– [...] *Și eu am fost un disident, însă un disident de altă natură decât Golopența.* Eu am fost disident prin faptul că *am construit propria mea bisericuță de unul singur. De unul singur. N-am amestecat-o cu alții*, am continuat să fiu un membru, *un colaborator corect al grupului*". Aceasta în contrast cu poziția lui Anton Golopența și, implicit, a colaboratorului său în campania din Dâmbovnic, Mihai Pop. „Golopența – subliniază Stahl – *a vrut să dea o altă direcție întregii mișcări a lui Gusti*, de altfel și cu sprijinul lui Herseni, dar mai ales al meu, care *am pledat pentru teoria lui Golopența, convingându-l pe Gusti să-l lase să-și facă de cap, ca să zicem așa...* De fapt, ce propunea el era o dezvoltare, o diversificare a mișcării gustiene. [...] Departe de ideea unei monografii care să ducă la o imagine completă a satului, ba

[8] Mircea Eliade, *Sociologie românească*, în „Cuvântul", 10 august 1933, p. 1, în Mircea Eliade, *Meșterul Manole*. Studii de etnologie și mitologie. Ediție și note de Magda Ursache și Petru Ursache. Studiu introductiv de Petru Ursache, Iași, Editura Junimea, 1992, p. 275–276; vezi și Mircea Eliade, *Muzeul satului românesc* [1943], în vol. *Meșterul Manole* ..., 1992, p. 276–281.

[9] Cf. Iordan Datcu, *op. cit.*, s. v., p. 938; cf. și Ștefan Costea (coord.), *Sociologi români. Mică enciclopedie*, 2001, p. 481.

[10] Zoltán Rostás, *Monografia ca utopie*. Interviuri cu Henri H. Stahl, București, Editura Paideia, 2000, p. 308.

https://biblioteca-digitala.ro

chiar şi o teorie sociologică. *Cu totul altceva. Gusti a admis*, l-a lăsat să-şi facă această treabă. Repet, e meritul lui Gusti că înţelegea, atunci când dorea să lucreze, un om care avea idei proprii"[11].

Un alt monografist, Ernest Bernea, identifică aici un alt nucleu în interiorul Şcolii: „După aia a venit grupul Pogoneanu. [Z. R. – *N-am ştiut că avea şi el grup...*] Grup, cum să nu... Pichi Pogoneanu, Octavian Neamţu, Brutus Coste, Anton Golopenţia. Ăştia erau altfel orientaţi. Erau filoenglezi toţi. Toţi oameni dotaţi, foarte informaţi, capabili să facă cercetare ştiinţifică"[12]. În contextul politic al vremii, *alinierea*, situarea era semnificativă. O spune clar Mihai Pop într-un interviu realizat de acelaşi Zoltán Rostás[13]: „– [...] *Totuşi, mi s-a părut o excepţie, că erau atâţia sociologi cu veleităţi, şi Golopenţia v-a invitat pe dumneavoastră.* – Noi ne-am împrietenit foarte tare, am discutat foarte mult, şi eu am fost în Germania, aveam poate alt nivel de pregătire. Şi ceilalţi sociologi erau toţi fie plasaţi, fie pe cale să fie plasaţi, adică în poziţii foarte bune. Adică, nu putea Vulcănescu, care era ministru, nu? Sau Stahl, sau Herseni care erau deja profesori, sau ceilalţi, care erau deja fiecare plasaţi. Pe urmă ăştia care erau de dreapta, nu se mai puneau în discuţie, că deja era timpul luptei stânga–dreapta şi ăştia...– *Erau în ascensiune politică.* – Erau în ascensiune pe linie politică".

Dacă unii („ăştia", zice Pop) erau „de dreapta", ceilalţi trebuie să fi fost de stânga sau, în orice caz, trebuie să nu fi împărtăşit întru totul filozofia acelora. Angajarea unora a fost directă şi făţişă, chiar dacă a avut motivaţii diverse. Astfel, legionarismul declarat al lui Ion I. Ionică, unul dintre liderii generaţiei, este pus pe seama unui accident biografic: fratele său, inginerul Eugen Ionică, „o figură marcantă între conducătorii Legiunii", fusese împuşcat, în noaptea de 21 spre 22 septembrie 1939, în pădurea de la Pârâul Rece, „din ordinul expres al lui Carol al II-lea, ca represalii pentru asasinarea lui Armand Călinescu de către o echipă de legionari", deşi el nu luase parte la acest act, fiind, la data respectivă, deţinut la Râmnicu Sărat[14]. Simpatia lui Mircea Eliade faţă de Mişcare, de care s-a făcut atâta caz, mai ales după moartea savantului, se explică prin ataşamentul lui pentru filozofia/ideologia profesată de Nae Ionescu; el scrie în ziarele de dreapta articole în favoarea mişcării legionare, înţeleasă de el ca „o revoluţie spirituală şi creştină", opţiune care nu i-a fost iertată nici de comunişti, nici de „democraţii" occidentali, cu toate că viitorul istoric al religiilor scria cu luciditate, despre „dreapta" şi „stânga" timpului său, în „Credinţa" din 14 februarie 1934: „Ce căutăm noi la dreapta sau la stânga, n-am înţeles niciodată. Cum putem noi imita hitlerismul, care persecută creştinătatea, sau comunismul, care incendiază catedralele. [...] Huligani şi barbari sunt şi comuniştii incendiatori de biserici, ca şi fasciştii prigonitori ai

[11] *Ibidem*, p. 148–149.

[12] Ernest Bernea, „Eu eram mai puţin năist decât alţii", în Rostás, *Sala luminoasă...*, 2003, p. 58.

[13] Zoltán Rostás, *op. cit.*, p. 298.

[14] Cf. Constantin Mohanu, „Studiu introductiv" la Ion I. Ionică, *Dealu Mohului...*, 1996, p. VIII.

https://biblioteca-digitala.ro

evreilor". Ceea ce nu a împiedicat inculparea sa și deținerea în lagărul de la Miercurea-Ciuc.

Cert este că tulburările politice din anii premergători celui de-al Doilea Război Mondial au marcat destinele acestor oameni încă tineri la vremea respectivă. Ionică, opozant pe față al regimului lui Ion Antonescu, se autoexilează după instaurarea regimului militar al acestuia și dispare, fizic, în condiții misterioase, la sfârșitul lunii noiembrie 1944[15]. Tot o formă de autoexilare poate fi considerată și plecarea în străinătate a lui Mircea Eliade, ca atașat cultural la Legația României de la Londra (1940) și apoi la Lisabona (1941–1944), ceea ce echivalează cu o salvare. La fel, Petru Iroaie care era, din 1942, lector de limba română la Universitatea din Palermo și care va rămâne acolo până la sfârșitul carierei[16].

Alte elemente care unesc destinele celor *născuți în '907* sunt studiile în străinătate, cei mai mulți în Germania, dar și în Franța (Ion I. Ionică), la Roma (Petru Iroaie) sau în India (Mircea Eliade), și rămânerea lor în mediul universitar: Mircea Eliade predă, foarte tânăr fiind, cursuri de filozofie și istoria religiilor (1933–1937), Mihai Pop este asistentul lui Caracostea (1936–1939), Traian Herseni devine asistent la Catedra de sociologie (1932–1938), apoi conferențiar (1938–1942), Dumitru Șandru a fost și el asistent la Facultatea de Litere din București (1933–1947), Petru Iroaie, absolvent al Universității din Cernăuți, este, în 1940–1941, asistent la Facultatea de Litere din București. Cu salturi în timp și spațiu, cei mai mulți dintre aceștia s-au realizat în zona vieții universitare – la București, la Cluj sau Craiova, la Chicago, la Palermo...

Cu excepția lui Ion I. Ionică, dispărut fizic, în condiții misterioase, ceilalți au supraviețuit marii conflagrații și au suportat consecințele schimbărilor radicale produse în lume și în societatea românească după Război.

Cei care au ales calea exilului (Petru Iroaie, Mircea Eliade) au făcut efortul integrării în *lumea nouă*, de după Război, în Italia, respectiv Franța, apoi Statele Unite. Instaurarea noului regim va marca dramatic destinul celor rămași în țară. Din schița biografică a lui Ernest Bernea lipsesc niște ani: „... dir. în Ministerul de Externe (1944–1947); cercetător științific principal (1965–1972) ... la IEF"[17], adică exact anii cât acesta a fost întemnițat în închisorile comuniste din Târgu-Jiu, Brașov, Peninsula, Poarta Albă, Capul Midia, soartă pe care au împărtășit-o și alți congeneri precum Mircea Vulcănescu, Anton Golopenția, Harry Brauner, primii doi morți în detenție. Fără să fie supus unui regim penitenciar, Mihai Pop a fost scos din Universitate și a lucrat la o fabrică din Fieni, revenind la catedră și în viața științifică, la nou înființatul Institut de Folclor, după un număr de ani, în

[15] *Ibidem*, p. IX.

[16] Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 494.

[17] *Ibidem*, p. 101; cf. și Rostás, *op. cit.*, p. 15: „După război este condamnat la închisoare în mai multe rânduri".

https://biblioteca-digitala.ro

1949[18]. Traian Herseni a fost şi el marginalizat, în condiţiile în care sociologia a dispărut, pentru o vreme, dintre specializările predate în universităţile româneşti.

Dacă în ceea ce priveşte destinul uman se găsesc, cum am văzut, puncte de convergenţă, dar şi, normal, numeroase deosebiri, în latura ştiinţifică fiecare dintre cei amintiţi aici a parcurs traiectorii distincte.

Dispariţia timpurie nu l-a împiedicat pe Ion I. Ionică să lase în urma sa o operă majoră (*Dealu Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Ţara Oltului*, 1943), care a suferit, însă, şi ea efectele unui timp neprielnic; puţin cunoscută în epocă, difuzată într-un număr mic de exemplare, cartea şi autorul au dispărut aproape complet din orizontul cercetării, până la recuperarea ei recentă, printr-o foarte bună ediţie critică, datorată lui Constantin Mohanu (1996). În limitele timpului său se înscriu şi studiile lui Petru Iroaie, puţin cunoscute şi inaccesibile, în cei 50 de ani de comunism, în România. Contribuţiile teoretice, avansate pentru epoca respectivă (vezi, de exemplu, *Caracterul poeziei populare*, 1937; *Poezia autentic populară*, 1938), au rămas, practic, fără vreun ecou în folcloristica românească[19]. La fel, studiul de mari dimensiuni *Vita e poesia popolare romena* (1943) e puţin cunoscut, măcar că ar merita o reevaluare critică din perspectivă actuală. Îndatorat ideologiei epocii, el stă în rând cu o serie de scrieri având în centrul lor problema specificului etnic, a „viziunii lumii" în creaţia populară datorate unor filosofi şi etnologi de primă mână precum Mircea Vulcănescu, Ovidiu Papadima, Liviu Rusu...

Preocupările de folclor românesc ale lui Mircea Eliade se restrâng vizibil, odată cu exilul său forţat, de după Război. Abia volumul *De Zalmoxis à Gengis-Han* (1970) readuce în atenţie un sector important al creaţiei sale ştiinţifice. Absorbit de problematica vastă a istoriei religiilor, domeniu în care a dat opere fundamentale, şi obsedat de creaţia sa literară originală, savantul nu abandonează temele româneşti, dar le acordă, din păcate, o tot mai mică atenţie. Din păcate, zic, pentru că studii precum *Speologie, istorie, folclor* (1939) sau *Folclorul ca instrument de cunoaştere* (1943) conţin germenii unei noi atitudini faţă de creaţia populară, premisele unei noi hermeneutici, ale cărei linii de forţă nu au fost încă reliefate în suficientă măsură de editorii şi comentatorii din ultimele decenii ai operei eliadeşti. Traducerea în româneşte, în 1980, abia după 10 ani deci, a volumului din 1970 (tradus în limba engleză în 1972), subintitulat de autor *Studii comparative despre religiile şi folclorul*

[18] De fapt, după cum îşi aminteşte Mihai Pop, provocat de întrebările lui Zoltan Rostás, pe la sfârşitul anilor '80, nu a fost epurat din învăţământ, ci pur şi simplu „s-a retras": „ ... păi după război eu m-am întors din străinătate în '45 şi, fiindcă în Bucureşti se trăia foarte greu, atunci eu m-am dus la fabrica de ciment. – *Şi acolo ce aţi făcut?* – Am fost director administrativ, până în '48. – *Unde ?* – Aici, la Fieni, în Dâmboviţa. În '48, după ce s-a făcut naţionalizarea, am venit la Bucureşti, şi atunci deja se terminase cu epurările din '48, oamenii fuseseră scoşi din universităţi. Adică eu am făcut bine că m-am retras pe un post ... – *Nu v-aţi pus în situaţia de a fi epurat.* – Da. Şi atunci Harry Brauner ..." – cf. Rostas, *Sala luminoasă*, p. 310.

[19] Gheorghe Vrabie, *Folklorul. Obiect – principii – metodă*, Bucureşti, 1947, include cele două studii menţionate mai sus în *Bibliografie*, p. 164, dar numele autorului este eliminat din *Folclorul. Obiect – principii – metodă – categorii*, Editura Academiei R.S.R., 1970; surprinde, aici, prezenţa referirilor la studiul lui Ion Ionică din 1943 – v. p. 180, nota 42, p. 182, nota 49, p. 185, nota 55 ş.a., dar vigilenta cenzură mai avea şi ea momente de aţipeală.

https://biblioteca-digitala.ro

Daciei și Europei Orientale, spune ceva despre blocajele pe care receptarea operei lui Mircea Eliade le-a avut de suferit în România comunistă, ceea ce a dus, fatalmente, la o ruptură, la un hiatus niciodată recuperat.

Dintre folcloriștii grupului, Mihai Pop pare să fi avut, după Război, destinul cel mai favorabil. Sociologii nu l-au privit, de la început, ca pe unul de-ai lor și Pop a ales, cu infailibilul său simț de orientare, calea care i se potrivea cel mai bine, în acord cu formația sa de filolog, lingvist, slavist, mai puțin de filosof sau sociolog al culturii. S-a atașat, în campaniile de cercetare, etnomuzicologului Constantin Brăiloiu (a devenit *canonică* fotografia cu Brăiloiu și tânărul Pop, la înregistrarea de la Drăguș), de la care avea de învățat și de la care a deprins metoda culegerii de folclor. De fapt interesul pentru *biologia* faptelor de folclor, pentru *viața* acestora era în concordanță cu *funcționalismul* împărtășit cu Bogatârev, pe care îl cunoscuse la Praga, și cu toată mișcarea înnoitoare din lingvistica structurală a Școlii de la Geneva (Ferdinand de Saussure), continuată magistral de Roman Jakobson, de formaliștii ruși și de alți conmiltoni pe care Mihai Pop i-a adus în prim-planul cercetării literare și folcloristice, la noi, în anii '70–'80. „Atât în vremea începuturilor, a polemicii cu neogramatica, cu istorismul sterp și teoria simbolistă a poeziei, cât și în etapa afirmării principiilor și testării ipotezelor prin analiză și chiar în etapa confruntării cu marxismul, caracterul de grup, permanenta și via dezbatere, munca de laborator viu prin legătura cu poezia nouă, constituie nota dominantă a școlii formale. O susținută căutare, întrebări și răspunsuri, ipoteze ce se cer verificate prin găsirea metodelor adecvate feresc școala formală de închistare dogmatică și îi asigură locul pe care îl ocupă în teoria literaturii, în atmosfera altfel domoală a acestei discipline. Elanul revoluționar al formaliștilor merită deci și el să fie remarcat"[20].

Mihai Pop

[20] Mihai Pop, *Prefață* la *Ce este literatura? Școala formală rusă*. Antologie și prefață de Mihai Pop. București, Editura Univers, 1983, p. VI.

https://biblioteca-digitala.ro

Când, prin 1967–1968, îmi sugera, pe drumul de la Universitate la Muzeul de Istorie a Oraşului Bucureşti, să iau ca temă a tezei de doctorat *rima în poezia populară* înţelegeam vag sensurile acestei direcţionări, dar aveam totală încredere în simţul de orientare al Profesorului. Înotam, în perioada de pregătire a examenelor şi referatelor premergătoare tezei, prin teoriile clasice ale retoricii şi versificaţiei scolastice despre rimă când, la venirea dintr-o călătorie în Uniunea Sovietică, îmi pune în braţe, în *fotocopie*, studiul lui Victor Jirmunski, *Rifma – eio istoria i teoria* (1923), piatra de temelie a studiilor moderne despre acest accesoriu (altminteri important) al versului. Pe o astfel de platformă am construit teza mea de doctorat *Rima în poezia populară românească* (1973) cu a cărei prezentare elogioasă îşi încheie Ovidiu Bîrlea *Istoria folcloristicii româneşti* din 1974 (fără să ştie, la momentul respectiv, că eram asistentul lui Pop!).

Aceleiaşi perioade îi aparţine volumul *Studii de poetică şi stilistică* (1966); secţiunea *Folclor* se deschide cu studiul lui Mihai Pop, *Perspective în cercetarea poetică a folclorului*[21], contribuţie teoretică de mare însemnătate în orientarea studiilor româneşti despre literatura orală. Este un text esenţial care, alături de *Caracterul formalizat al creaţiilor orale*[22], apărut un an mai târziu, indică o schimbare limpede în discursul ştiinţific al creatorului de şcoală din folcloristica românească de după război, o orientare cu adevărat *nouă*, o deschidere către orizonturile europene (vest-europene) şi americane *via* Moscova sau Petersburg, dacă avem în vedere descoperirea, de către occidentali, a *scrierii profetice* a lui Vladimir Propp, *Morfologia basmului* (1928), şi a lingvisticii structurale, ale cărei principii fuseseră atrase în câmpul cercetării folclorului de către R. Jakobson şi P. Bogatârev în studiul lor, de asemenea profund înnoitor, *Folclorul ca o formă particulară a creaţiei* (1929). De fapt, autorii citaţi în articolul din 1966 sunt C. Brăiloiu cu *Le vers populaire roumain chanté* (1954), G. Călinescu cu *Arta literară în folclor* (1964), text *canonic* la vremea respectivă, Roman Jakobson cu *Lingvistică şi poetică. Aprecieri retrospective şi consideraţii de perspectivă*, tradus în româneşte în 1964, Ladislau Gáldi, cu *Esquisse d'une histoire de la versification roumaine*, 1964, şi Cl. Lévi-Strauss cu *La structure des mythes* din *Anthropologie structurale*, 1958. În studiul din „Secolul 20" (1967), conţinând o secţiune intitulată *Introducere în structuralism*, celor citaţi mai sus li se adaugă numele lui M. Bense, Klaus Baumgarten, A.B. Lord ş.a., iar în text se fac referiri la formaliştii ruşi (Trubeţkoi, Jakobson şi Bogatârev, N.A. Vesselovski, V.I. Propp), puţin cunoscuţi la vremea respectivă la noi, dar faţă de care Mihai Pop îşi va arăta constant adeziunea.

[21] *Studii de poetică şi stilistică*, Editura pentru Literatură, 1966, p. 41–47, republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc*, I, 1998, p. 89–94.

[22] „Secolul 20. Revistă de literatură universală", editată de Uniunea Scriitorilor din Republica Socialistă România, nr. 5, 1967, p. 155–161, republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc*, I, 1998, p. 160–169.

https://biblioteca-digitala.ro

Cele două studii ale lui Mihai Pop, *Perspective în cercetarea poetică a folclorului* (1966) și *Caracterul formalizat al creațiilor orale* (1967), reprezintă o piatră de hotar în cercetarea folcloristică românească. Noua direcție a fost îmbrățișată cu entuziasm de tânăra generație de folcloriști care se revendică din *Școala Mihai Pop*, dar chiar și cei care nu-i împărtășeau ideile au acceptat provocarea și au încercat să țină pasul cu ele, să se *alinieze* la noile orientări care vizau o reintrare *în rândul lumii*, după lunga perioadă de izolare a celor peste două decenii de *democrație populară*, proletcultism, sovietizare etc.

În deceniile următoare, ajutat de excepționala sa longevitate (s-a stins din viață la 93 de ani, în ziua de 8 octombrie 2000; congenerul său, profesorul Ion Zamfirescu l-a depășit cu un an, decedând la 31 decembrie 2001) și de o claritate a gândirii care nu l-a părăsit până în ultimii ani de viață, Profesorul a mai făcut câteva mișcări înnoitoare către semiotică, teoria comunicării, antropologie, contextualism, mișcări neostentative, dar sesizabile de oricine citește cu atenție scrierile lui sau își amintește, dacă a luat aminte la ele, lecțiile pe care Profesorul ni le preda ori de câte ori stătea de vorbă cu noi: „Cred că viitorul este să creăm niște noi oameni, adică un nou tip de cercetători, care măcar asupra teoriei culturii, văzută prin perspectiva lingvisticii, în perspectiva teoriei comunicațiilor și a semioticii, să poată să gândească la fel, unitar, să poată să gândească asupra culturii, nu? Și atunci să opereze fiecare cu tehnica lui, fiindcă metoda, dacă gândești unitar, totuși, metoda în liniile mari trebuie să fie una, aplicată cu tehnici de cercetare deosebite. Nu este o metodă, sunt două lucruri, este o metodă și o tehnică. Adică nu lepădăm nimic din tehnicile valabile ale cercetării disciplinelor atomizante, dar integrăm aceste tehnici ale disciplinelor atomizante în această metodă globală, care derivă dintr-o nouă viziune a culturii"[23].

Împlinirea celor o sută de ani de la nașterea sa stă sub semnul unei autentice împliniri, iar gândirea centenarului Mihai Pop se arată a fi mai vie și mai tânără ca oricând.

[23] Mihai Pop, *„Arhiva de folclor ... la șura de fân"*, în Rostás, *op. cit.*, p. 346.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

TRAIAN HERSENI – ANTROPOLOG

CRISTIANA GLAVCE şi GHEORGHIŢĂ GEANĂ

Remarcabil om de ştiinţă, Traian Herseni face parte din generaţia personalităţilor formate între cele două războaie mondiale, personalităţi ce căutau să înţeleagă fenomenele în complexitatea lor şi pentru care, în consecinţă, pluridisciplinaritatea în cercetarea ştiinţifică era indispensabilă. Mai întâi student, apoi coleg şi colaborator al profesorului Dimitrie Gusti (sub conducerea căruia îşi dă doctoratul în litere şi filozofie în anul 1934), Tr. Herseni contribuie în mod direct la dezvoltarea Şcolii sociologice monografice de la Bucureşti, împărtăşindu-i paradigmele şi modul de cercetare ştiinţifică.

În acest context, ca şi maestrul său, Tr. Herseni este preocupat de studiul omului în complexitatea lui bio-psiho-socială, interes care-l conduce spre antropologie. El înţelege importanţa antropologiei biologice, însă este fascinat de antropologia socioculturală. De altfel, nu se considera doar sociolog, ci în acelaşi timp psiholog şi antropolog. Opinia sa era că „ştiinţele – toate ştiinţele – nu sunt decât căi prin care oamenii se străduiesc să cunoască realitatea cât mai precis cu putinţă, de aceea ele nu se separă decât pentru a se sprijini reciproc, pentru a obţine împreună ceea ce nu pot obţine singure... În zilele noastre problema frontierelor dintre ştiinţe a pierdut din importanţă, esenţialul este de a stabili adevărul". Preocupările şi opiniile ştiinţifice ale profesorului Herseni, la fel de actuale acum ca şi atunci, îşi au consolidarea într-o perioadă de fervenţă dezvoltare a ştiinţelor, pe baza abordării, cercetării şi interpretării multi- şi interdisciplinare a fenomenelor.

Preocupările profesorului Herseni cuprind o arie tematică largă, dificil de separat pe domenii punctuale. Noi încercăm, aici, la această aniversare, să-i aducem omagiul pentru contribuţiile sale în antropologie. Pentru aceasta trebuie înţeleasă perioada în care se formează şi începe să lucreze.

După înfiinţarea şi consolidarea Asociaţiei Internaţionale de Antropologie şi definirea antropologiei ca ştiinţă – în ultimii ani ai secolului al XIX-lea –, începutul secolului al XX-lea s-a caracterizat printr-o puternică revigorare a cercetării antropologice. Este o perioadă caracterizată prin trecerea de la paleoantropologie la studierea sistematică a populaţiilor actuale, stadiu în care graniţele dintre antropologie, etnografie, etnologie, sociologie şi psihologia socială încep să se întrepătrundă, din dorinţa înţelegerii cât mai complexe a omului. În întreaga Europă se petrece acest fenomen, oameni iluştri din diverse domenii ale ştiinţelor umaniste şi exacte fiind preocupaţi să încerce explicarea omului pluri- şi interdisciplinar.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 353–358

https://biblioteca-digitala.ro

La noi în ţară, Dimitrie Gusti, creatorul şcolii româneşti de sociologie, pune bazele Şcolii sociologice monografice bucureştene, care, pentru prima dată, experimentează şi dovedeşte importanţa studiilor interdisciplinare în înţelegerea fenomenului *om*. În cadrul acestei *şcoli*, se conştientizează faptul că pentru înţelegerea fiinţei umane este necesar a se cunoaşte relaţiile acesteia cu semenii şi cu mediul înconjurător. Această abordare atrage importanţi oameni de ştiinţă ai vremii, care participă la studiile de teren ale Profesorului Gusti, completând astfel domeniile de cercetare din perspectivă multidisciplinară, specifice viziunii de abordare a studiului omului de către profesorul Dim. Gusti.

Unul dintre aceştia este profesorul Francisc Rainer – antropolog, anatomist, embriolog şi, pe deasupra, om de mare cultură, pe care Mircea Vulcănescu îl socotea printre primele zece minţi luminate ale României acelor timpuri.

Între Fr. Rainer şi Dim. Gusti s-a constituit o puternică legătură ştiinţifică. Ei şi-au dat seama că ignorarea omului ca entitate fizică, biologică, sărăceşte studiile făcute asupra lui din punct de vedere etnografic, psihic, cultural. Astfel, cei doi mari oameni de ştiinţă îşi încep colaborarea în realizarea de monografii ale unor comunităţi umane, în care omul este cercetat din punct de vedere al variabilităţii sale fizice în corelaţie cu variabilitatea psihică şi culturală. Pe această cale, şcoala monografică de sociologie capătă o importanţă specială în cercetarea interdisciplinară populaţională.

La această şcoală, recunoscută internaţional pentru abordarea nouă şi originală a omului şi a societăţii, s-a format Traian Herseni încă din studenţie. Ca student, el participă alături de maestrul său, Dimitrie Gusti, dar şi de Francisc Rainer, la campania de teren de la Nereju (1927), iar apoi, ca sociolog titrat, la campaniile de teren din Fundu Moldovei (1928) şi Drăguş (1928, 1939). Înţelegerea şi atracţia pe care le avea profesorul Gusti pentru antropologia interdisciplinară promovată de Rainer, ca şi interesul celui din urmă pentru tot ce reprezintă laturi umaniste (psihologie, cultură, artă), a influenţat modul în care au fost abordate cercetările de teren privind cunoaşterea omului în integralitatea sa bio-psihoculturală de către membrii echipelor Gusti–Rainer.

Profesorul Herseni se apropie, astfel, de antropologie în sensul larg al acestei ştiinţe (care cuprinde deopotrivă latura biologică şi pe cea psiho-socială a ei), o înţelege şi o implică în preocupările sale ştiinţifice poate mai mult decât alţi colegi de marcă precum Henri H. Stahl, Mircea Vulcănescu, Anton Golopenţia. Sau poate este mai vizibilă contribuţia sa în antropologia românească, datorită faptului că între 1956 şi 1958 a fost şeful Secţiei de antropologie demografică în cadrul Institutului de Antropologie (pe atunci Centrul de Cercetări Antropologice), după o perioadă foarte grea din viaţa sa (deţinut politic 1952–1956). În acea calitate, el a colaborat direct cu antropobiologii şi a publicat în revistele de antropologie. După numirea sa ca şef de secţie în Institutul de Psihologie, Tr. Herseni a continuat colaborările cu colegii săi antropologi în cercetările din ţinutul Pădureni – Ţara Haţegului, aducând o contribuţie deosebită şi dând o notă originală, modernă şi curajoasă, studiilor antropologice într-o perioadă dificilă pentru antropologia românească.

https://biblioteca-digitala.ro

Acesta este complexul de motive pentru care am ţinut să-i aducem şi noi omagiul la această aniversare a sa; personalităţii sale îi datorăm, în mare măsură, nivelul interdisciplinar al şcolii antropologice româneşti de astăzi.

Şi în activitatea sa de început, dar mai ales după ce a lucrat în Centrul de Cercetări Antropologice, găsim în scrierile sale preocupări şi orientări antropologice deosebit de preţioase, originale şi moderne. Ne referim în mod deosebit la materialele publicate în revistele de specialitate „Studii şi cercetări de antropologie" şi „Annuaire Roumain d'Anthropologie", materiale ce reprezintă rezultatele anchetelor interdisciplinare realizate în 1964–1965 împreună cu Vasile V. Caramelea, dar şi la capitolele cuprinse în cele trei monografii de antropologie contemporană, şi anume: *Studiul genealogic al populaţiei*[1]; *Familia şi grupurile genealogice*[2]; şi, secondat de V.V. Caramelea, *Mediul social, economic şi cultural*[3].

În cadrul cercetărilor antropologice de tip complex organizate de Secţia de antropologie socială şi culturală a Centrului de Cercetări Antropologice în judeţul Argeş – Berivoeşti (1964–1965), profesorul Tr. Herseni împreună cu V.V. Caramelea şi colectivul lor de cercetare au realizat anchete de psihologie socială privind gradul de integrare a omului în profesie. Cercetările s-au axat pe condiţiile psihosociale ale randamentului de muncă şi ale comportamentului socio-economic la persoanele din trei domenii distincte de activitate din aceeaşi zonă: muncitori forestieri, mineri în mine de cărbuni şi muncitori în cooperativele agricole. S-a căutat o explicaţie faptului că în toate cele trei domenii exista aceeaşi diviziune a muncitorilor în muncitori de elită, muncitori cu rezultate medii şi muncitori cu rezultate slabe. Plecându-se de la această realitate s-a tras concluzia că trecerea bruscă de la munca agricolă în cadrul familiei – cu unelte tradiţionale şi respectând alternanţa muncă ziua/odihnă noaptea – la munca în marea industrie, cu maşini complicate şi ritmuri rapide de lucru, cu neglijarea completă a bioritmului uman, fără un exerciţiu de învăţare prealabil schimbării de situaţii, determinase la unele persoane o capacitate mai mică de a depăşi acest stres puternic.

Au fost puşi în evidenţă, în acele cercetări, *factori de personalitate* care acţionează după legi proprii, ireductibile în esenţa lor la legile biologice şi sociologice.

O constatare importantă a fost industrializarea forţată prin atragerea bărbaţilor în cele două ramuri industriale (exploatare forestieră şi minerit) şi ocuparea preponderentă a locurilor de muncă în agricultură de către femei. Această segregare dimorfică ce nu a ţinut cont de factorii biologici şi socioculturali specifici femeii a determinat o implicare a acesteia cu rezultate relativ slabe în munca agricolă.

[1] Şt.-M. Milcu şi Horia Dumitrescu (coord.), *Cercetări antropologice în Ţara Haţegului: Clopotiva*, Bucureşti, Editura Academiei, 1958, p. 47–65.

[2] Şt.-M. Milcu şi Horia Dumitrescu (coord.), *Cercetări antropologice în ţinutul Pădurenilor: Satul Bătrâna*, Bucureşti, Editura Academiei, 1961, p. 57–71.

[3] Şt.-M. Milcu şi Horia Dumitrescu (coord.), *Structura antropologică privită comparativ a satelor Nucşoara şi Câmpu lui Neag*, Bucureşti, Editura Academiei, 1966, p. 35–58.

https://biblioteca-digitala.ro

Sunt lucrări curajoase din punct de vedere al confruntării cu viziunea politică oficială din acele timpuri (1965–1968), viziune ce demonstrează clar atât calitatea ştiinţifică modernă a abordării cercetării, cât şi gândirea interdisciplinară şi personalitatea ştiinţifică a profesorului Herseni. Spiritul său îl percepem ca fiindu-ne pe deplin contemporan şi de aceea am simţit ca necesară readucerea în prim plan a aportului său la ştiinţa antropologiei.

*

Vom ilustra acum erudiţia şi forţa analitică a lui Traian Herseni cu două lucrări reprezentative pentru contribuţia sa în domeniul antropologiei culturale.

Vom începe cu cartea sa *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Ţara Oltului*, apărută la Cluj-Napoca, Editura Dacia, în 1977. Lucrarea aceasta se bazează pe o cercetare de teren pe care Tr. Herseni o întreprinsese în zonă în anii 1928–1938. Cele câteva sute de colinde culese atunci şi apărute postum[4] constituie baza documentară a interpretărilor din *Forme străvechi*. Deşi pare o cercetare de interes regional, lucrarea aceasta depăşeşte mult cadrul particular-local; de fapt, ceea ce se întâmplă în acele pagini e o hermeneutică istorică şi comparativă a cetei de feciori ca instituţie străveche, prezentă şi în alte arii culturale şi deţinând astfel statutul de „fapt antropologic".

Metodologia folosită de Herseni în cercetarea sa e una de mare complexitate. Într-o primă etapă, comportamentul recent al cetelor de feciori este investigat pe viu, prin observare directă şi prin anchete socioetnografice de sondare a memoriei colective. Din momentul – temporal – în care memoria colectivă se opreşte neputincioasă, analistul înaintează făcând uz de colinde ca relicve orale, pe care le examinează ca pe nişte tezaure de zăcăminte simbolice. Ce concluzie se desprinde? La capătul laboriosului proces analitic, cetele de feciori şi colindatul apar drept vestigii ale unei străvechi instituţii de iniţiere a tinerilor necăsătoriţi, care va fi existat în societatea traco-geto-dacă. Instituţia era legată în plan spiritual de cultul unei Zeiţe-Mamă cu Fiul său, ceea ce înseamnă că faptele aveau loc în epoca de trecere de la matriarhat la patriarhat. Aşa ar arăta doar imaginea simplificată a panteonului geto-dac, în sfera acestuia forfotind o mulţime de alte zeităţi, diferenţiate după regn (dendro-, zoo-, antropomorfism), dar şi după mediul geografic (cultul soarelui la câmpie, al bradului sau al codrului la munte).

Lucrând întru recompunerea acelei lumi demult apuse, adică întru împlinirea imaginii ce trebuie să o avem despre noi înşine, *Forme străvechi* vine ca o lucrare fundamentală pentru fiinţa românească de oricând. În secolul al XIX-lea, B.P. Hasdeu făcea prima mare breşă în dogma latinistă, făurind, totodată, un adevărat program de reconstituire, conform raţiunii ştiinţifice, a universului spiritual al dacilor. Cartea lui Tr. Herseni se aşază drept o izbândă pe linia acelui

[4] Traian Herseni, *Colinde şi obiceiuri de Crăciun*, ediţie îngrijită de Nicolae Lunăre, Bucureşti, Editura „Grai şi suflet – Cultura naţională", 1997.

https://biblioteca-digitala.ro

program. Prin disciplina argumentării şi prin mesaj, ea poate sta, de asemenea, alături de *Getica* lui Pârvan, cu care este în bună măsură complementară. Deşi acoperă în comentariul său arii întinse din culturile slave, mediteraneene, indo-europene (folosind şi datele unor comparatişti ca M.P. Nilsson, H. Jeanmaire, G. Dumézil ş.a.), la ceasul concluziilor, Herseni se întoarce de unde a plecat. El nu acceptă ideea de filiaţie decât atunci când materialul indigen i se pare insuficient. Autohtonismului său îi găsim două motivaţii profunde, ambele întemeiate pe cunoaşterea esenţei culturii „poporane" şi a dinamicii acesteia. Citim mai întâi în *Forme străvechi*: „În domeniul culturii poporane de pretutindeni, din pricina caracterului ei conservativ, de îndărătnică rezistenţă la influenţele din afară, aceste populaţii străvechi – «oamenii pământului», cum se exprimă N. Iorga cu intuiţia genială a lucrurilor – dau aspectul fundamental, mai exact câmpul, fundalul peste care se suprapun şi se întreţes toate elementele ce vin din urmă". Or, în privinţa poporului român, nu încape discuţie că el îşi are rădăcinile în spaţiul în care trăieşte şi azi, cultura sa avându-şi deci marca proprie. În al doilea rând: „Nici un popor nu păstrează şi nu împrumută elemente de nici un fel decât cu totul superficial şi trecător (pe modelul modei, nu al datinei), dacă ele nu corespund unor nevoi proprii, de natură structural-funcţională". Avem în aceste cuvinte o viziune exemplară asupra felului cum trebuie înţelese procesele de difuziune şi aculturaţie, concepte importante din instrumentarul antropologiei culturale. Şi cât de înţeleaptă ne apare această viziune astăzi, când lumea românească (şi nu numai) se vede confruntată nu cu un proces clasic de difuziune, ci cu unul de globalizare, neobişnuit prin amploarea, intensitatea şi agresivitatea lui!...

Un interes maxim deşteaptă studiul acesta şi în ordinea metodei. Am văzut că în el se îmbină ancheta etnografică şi hermeneutica simbolică. În plus, dezamăgit de predecesorii săi (chiar dacă ei se numeau Romulus Vuia, Ion Muşlea, Petru Caraman), care atunci când studiau un obiect îl fărâmiţau în elemente componente – obiecte, motive, gesturi, momente rituale – căutându-le apoi originea prin diverse culturi (celtică, indică etc.), Herseni socoate instituţia cetelor de feciori un „complex etnografic", ireductibil la părţi. Ideea e de sorginte „gestaltistă". Ridicată la rang de normă, ea tulbură, dacă ne gândim că mitologia comparativă, ca să nu mai vorbim de studiul ornamenticii, sunt întemeiate în principiu pe morfologism şi pe circulaţia motivelor. Şi pare firesc să fie aşa de vreme ce difuziunea culturală porneşte în general de la nivelul motivelor, al elementelor. Rămâne, totuşi, un bun câştigat că ori de câte ori obiectul de studiat e un *complex* cultural, singura metodă fructuoasă va fi această variantă de gestaltism propusă de Traian Herseni.

Contribuţii insolite a lăsat Traian Herseni şi în studierea fenomenului literar. Avem în vedere *Sociologia literaturii. Câteva puncte de reper* (Editura Univers, 1973), dar mai cu seamă volumul *Literatură şi civilizaţie. Încercare de antropologie literară* (Editura Univers, 1976), lucrare pe care la acea vreme numai spiritul său enciclopedic, deschis deopotrivă cercetării sociale, dar şi lumii literare, o putea elabora.

https://biblioteca-digitala.ro

Întru fixarea noţiunilor fundamentale – „civilizaţie" şi „literatură" – Tr. Herseni recurge la o procedură din logica clasică: literatura face parte din „emisfera simbolică" a existenţei umane; ea este o forma de artă şi anume (ca diferenţă specifică) este o artă verbală. La rândul ei, arta are ca gen proxim cultura (sau, conform preferinţei autorului, civilizaţia), numărându-se printre „universalele" acesteia. De altfel, *universalitatea şi permanenţa literaturii* (în forme fie orale, fie scrise) reprezintă unul dintre postulatele viziunii lui Herseni. Dar poate ideea directoare a acestei viziuni este aceea că literatura autentică – valoroasă – contribuie la ascensiunea omului, la desăvârşirea lui interioară.

În bună parte, Traian Herseni se concentrează spre a scruta originile literaturii. În acele momente el se situează în inima antropologiei, întrucât, în începuturile ei moderne (perioadă clasicizată, plasată la sfârşitul secolului al XIX-lea), această disciplină a fost absorbită de problemele originii şi dezvoltării civilizaţiei. Într-o celebră definiţie-caracterizare, James G. Frazer a şi prezentat antropologia socială drept „embriologia gândirii şi a instituţiilor umane". În paralel, un fel de *embriologie a literaturii* îl preocupă şi pe Traian Herseni. Semnificative sunt în acest sens consideraţiile sale privind resursele estetico-literare ale complexului magie–mitologie–religie, cu sublinierea rolului hotărâtor al limbajului şi al trăirii. Spre deosebire de alţi autori ce se ocupaseră de această problemă, Herseni nu se opreşte în demersul său la nivelul unor *produse* comportamentale, cum sunt descântecele, miturile, sau imnurile religioase; el coboară adânc, cufundându-se în substratul ontologic concret, în *comportamentul* ca atare, în viaţa omenească cea de toate zilele. Urmarea constă în descoperirea unor figuri de stil (metaforă, metonimie etc.) neverbale, cum ar fi utilizarea măştilor, proceduri de magie prin contagiune etc. Faptul că omul (îndeosebi omul arhaic) trăieşte în metaforă are o semnificaţie aparte: el arată că pledoaria pentru ancorarea literaturii în viaţă nu ţine de o banală propagandă, ci de însăşi condiţia literaturii, de temeiurile ei. Fără îndoială, asemenea idei despre figurile de stil vii l-ar fi încântat şi pe Lucian Blaga, preocupat şi el, insistent, de geneza metaforei în legătură cu condiţia umană.

*

Traian Herseni a fost acel om de ştiinţă care se simţea în largul său la toate nivelurile cercetării: empiric, teoretic, organizatoric; a făcut genealogii antropologice şi a completat chestionare sociologice, a întreprins vaste sinteze teoretice, a condus mari campanii de teren. A fost, cu alte cuvinte, un *om de ştiinţă total*.

https://biblioteca-digitala.ro

TERMINOLOGIA ETNOLOGICĂ ROMÂNEASCĂ DUPĂ 1989. INFLUENȚA OPEREI LUI MIHAI POP

IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ

Discutarea sau rediscutarea terminologiei este întotdeauna utilă, în special pentru științele umaniste care au ca obiect cultura – concept dinamic prin natura lui contextuală și procesuală. „Periodic, în științele umaniste sunt înregistrate revizuiri ale interpretărilor anterioare, se descifrează sensuri noi; uneori intervin chiar schimbări de adâncime în viziunile acceptate până la un anumit moment de către specialiști. Acestea atrag modificări la nivelul definirii conceptelor și duc la diversificarea tematicii rezervate cercetării ale cărei rezultate se suprapun, asemenea straturilor succesive"[1]. Terminologia etnologică este datată și în funcție de curentele de idei în circulație în anumite epoci, dar și de tradițiile academice naționale. De exemplu, etnologia românească are rădăcini filologice și istorice, la care se vor adăuga, în secolul XX, substanțialele contribuții geografice și sociologice.

Anul 1989 este un prag temporal simbolic, dincolo de care discursul etnologic nu mai este cenzurat oficial. Desigur, rămân celelalte forme de cenzură, neimpuse de vreo instituție, dar tiranizându-ne subtil: mòdele din cercurile profesionale, corectitudinea politică, propria cenzură interioară a fiecăruia, selectându-i acceptările și respingerile, inclusiv la nivel terminologic. Pentru a da doar un exemplu, *folclorul* și familia lui semantică sunt considerate astăzi compromise de către o parte a comunității științifice, pentru că au participat la construcția ideii de națiune, cu toate consecințele decurse dintr-o asemenea întreprindere: politizare, artificializare, uniformizare etc. Cu toate acestea, folclorul face parte din cultura contemporană, fiind un concept a cărui circulație justifică interesul nostru profesional și încercarea de a-i înțelege și interpreta câmpul semantic actual.

Discuția pe care o propun nu epuizează bibliografia de specialitate de după 1989. Am realizat doar o listă de autori, pe un criteriu obiectiv (am avut la îndemână cărțile) și unui destul de subiectiv (consider că acești autori au *voci* proprii în raport cu teoria etnologică și că au o poziție personală față de conceptele introduse de Mihai Pop în etnologia românească). Opera lui Mihai Pop constituie un reper proeminent pentru orice travaliu conceptual ulterior deoarece, deși nu a

[1] Sabina Ispas, *Cultură orală și informație transculturală*, București, Editura Academiei Române, 2003, p. 13.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, București, p. 359–364

https://biblioteca-digitala.ro

scris mult, forța teoretică a profesorului bucureștean a marcat indiscutabil – revoluționar, am risca să spunem, dacă nu ne-ar stânjeni cenzura interioară – scriitura etnologică a celor care l-au citit.

Afirmând că Mihai Pop este o forță teoretică în etnologia românească, nu vrem să susținem că el a creat un aparat conceptual original. Cred că singurul concept absolut original propus de el este cel de *cultură orală negramaticalizată*. Celelalte sunt fie preluări ale descoperirilor valoroase ale înaintașilor (cum ar fi ideea că folclorul nu este doar o colecție de antichități, ci fapt de viață, formulată de Ovid Densusianu încă din 1909), fie racordări la terminologia internațională (cum este, de exemplu, identificarea structurii unui act de comunicare în desfășurarea unui obicei popular).

Trei categorii de concepte sunt definitorii pentru statutul științific al unei discipline: referitoare la obiect, la delimitările operaționale din cadrul acestuia și la metodele specifice pentru disciplina respectivă.

În privința etnologiei, însăși denumirea ei se află în centrul unor dezbateri la care nu mă voi referi aici. Voi menționa doar alternanța etnologie/antropologie culturală (sau socială), știință al cărei obiect este, în opinia lui Mihai Pop, „realitatea folclorică (etnologică/de antropologie socială), adică expresia culturală a unui grup social sau, mai precis, cultura orală negramaticalizată, acea cultură care, deși funcționează pe baza unor reguli îndelung elaborate, bine cunoscute de cei ce le folosesc, și consecvent bine aplicate, nu a elaborat niciodată, la nivel teoretic, sistemul complex al acestor reguli"[2].

Conceptualizările de după 1989 acceptă obiectul sau îl reformulează în lumina – purtată și de Mihai Pop – viziunii lui Densusianu, focalizate asupra procesualității folclorului. Sabina Ispas afirmă că „Folclorul este «cultură vie», aflată într-o dinamică ascendentă, în evoluție, îmbogățire, perfecționare a formelor de exprimare, în raport cu necesitățile grupului și ale individului, determinat de condițiile sociale, politice, culturale generale"[3]. Irina Nicolau definește folclorul ca „știutul comunitar", atrăgând atenția că „satul nu este nostalgic. El trebuie să rămână o structură simplă și motivată funcțional"[4]. Accentul asupra dimensiunii prezente a folclorului (sau culturii populare/tradiționale) apare pretutindeni în discursul lui Mihai Pop, chiar și într-un interviu acordat de el la vârsta de 90 de ani: „cred că intelectualitatea ar face mai bine dacă ar avea interes în momentul de față nu numai pentru tradiție [...], ci să aibă interes și pentru realitate, adică [...] [pentru] cum își creează un român de astăzi, la țară sau la oraș [...] viața modernă"[5]. Nicolae

[2] Mihai Pop, *Cercetarea individuală și cercetarea de grup*, comunicare ținută la Sighet (1971), în „Calendarul Maramureșului", serie nouă, an. III, nr. 5–6, ianuarie – iulie 2007, Baia Mare, Editura Cybela, p. 309.

[3] Sabina Ispas, *op. cit.*, p. 32.

[4] Irina Nicolau, *Talmeș balmeș de etnologie și multe altele*, București, Editura Ars Docendi, 2001, p. 20, 23.

[5] Mihai Pop, *Să ne întoarcem fața către prezent și, mai ales, către viitor*. Interviu realizat de Eugenia Guzun, în „Revista de etnografie și folclor", tom. 43, nr. 1–2, 1998, p. 5.

https://biblioteca-digitala.ro

Panea propune, în acord cu antropologia internațională a finalului de mileniu, un teritoriu etnologic definit de „recercetarea diferențelor constitutive ale identității culturale" și descrie, printr-o întoarcere oarecum sociologică la învățăturile lui Lévi-Strauss și Clifford Geertz, „esența filosofică a etnologiei" ca fiind studierea raportului dintre „a face lumea și a înțelege lumea, deci situarea în spațiu și sensurile pe care ni le conferim unul altuia"[6].

Trecând la concepte operaționale pentru demersul etnologic, găsim tot la Nicolae Panea o definiție complexă a *ritualului*, formulată în *Gramatica funerarului*: „construct social și cultural, care îndeplinește simultan trei funcții: 1) canal de comunicare și de mediere socială care legitimează identități" prin semantizarea spațiului și timpului cu ajutorul simbolului, o «baterie informațională infatigabilă»; 2) instrument de normare, asigurând accesarea infinită a codurilor sociale și culturale; 3) instrument de gestiune simbolică a prezentului, dar și a viitorului, asigurând reglarea și reproducerea ordinii sociale"[7]. În opinia autorului citat, prin opera lui Mihai Pop, „teoria românească a ritualului se racordează ideologiei structurale și recurențelor acesteia, fundamentând existența ritualului ca act de comunicare socială".

Sintetizând în câteva fraze conceptele relevante pentru discursul lui Mihai Pop, Rodica Zane arată că profesorul „a aplicat conceptul de comunicare la manifestările culturii tradiționale, considerând că obiceiurile sunt acte de comunicare cu «limbaj» propriu, un «limbaj» complex, care se bazează pe sincretism. Ca «discursuri active», obiceiurile presupun un mesaj codat și decodat în baza unui «cod» cunoscut, diferit de cel al comunicării prin limbajul verbal, deoarece corelează mai multe nivele de manifestare, dintre care Mihai Pop enumeră pe cel socio-cultural, de comportare, sacral, ceremonial, artistic. În felul acesta, obiceiul este învestit ca «text» etnologic care presupune un «proces de gramaticalizare» pe baza unui sistem de semne"[8]. De altfel, Rodica Zane a aplicat perspectiva semiotică asupra unei secvențe din obiectul etnologic, tratând, într-o carte, *Codul poetic al colindelor*[9].

Etnologia filologică a lui Mihai Pop, cu toate achizițiile conceptuale datorate lingvisticii structuraliste, teoriei comunicării și semioticii, impune un vocabular profesional, unde cuvintele *structură, sistem, semn, cod, text, mesaj, act, performare* sau *secvență* sunt de uz curent. Iată două exemple, desprinse din studii semnate de doi continuatori de prima linie ai gândirii lui Mihai Pop:

[6] Nicolae Panea, *Reformă și reformulare*, în „Sinteze", vol. 5/1998, București, p. 66–67. (Publicație a Centrului Național de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare, București.)

[7] Nicolae Panea, *Gramatica funerarului*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 2003, p. 22.

[8] Rodica Zane, *Profesorul Mihai Pop – de la teorie la obicei*, în „CERC" („Cercetări etnologice românești contemporane"), vol. I, nr. 1, 2005, p. 35, Târgoviște. (Revistă de etnologie editată de Catedra de etnologie și folclor, Facultatea de Litere, Universitatea din București.)

[9] Rodica Zane, *Codul poetic al colindelor. Principii de codificare*, București, Editura Universității din București, 2004.

https://biblioteca-digitala.ro

„Aflat în posesia codului, insul folcloric are posibilitatea utilizării acestuia în raport cu nevoile comunicării artistice, codul prezentându-se sub forma unei abstracții generale, gata oricând să se concretizeze prin actualizare. Modelarea, la diferite nivele ale textului, se regăsește în ceea ce numim *caracterul formalizat* al creației folclorice"[10].

Cel de-al doilea exemplu: „Transformarea legendei dintr-o formă orală de organizare a actului poetic într-o formă scripturală reprezintă însă mai mult decât o trecere, sau un transfer, din codul „minor" în codul „major" al unei culturi. Nu este vorba despre un simplu act de preluare din sistemul creației poetice orale în procesul literaturii, ci de un act de adecvare la rigorile altui cod"[11].

Teoria actelor de comunicare constituie un reper interpretativ și pentru Pavel Ruxăndoiu, co-autor, după cum se știe, al tratatului *Folclor literar românesc*, elaborat împreună cu Mihai Pop. În cartea lui despre *Proverb și context*, Pavel Ruxăndoiu preia creativ multe sintagme familiare discursului popian, scriind despre „regimul funcțional" al expresiei orale sau *limbaje* în cultură și propune o terminologie pragmatică, privind proverbele ca „acte locuționare"[12].

Tot o aplicare creativă a discursului popian găsim în volumul Cameliei Burghele despre *antropologia sănătății*, autoarea discutând în termeni precum „comunicarea intermediată magic", „sincretismul de practici terapeutice și psihoterapeutice" sau „codul terapeutic"[13].

Deși încearcă să se detașeze de abstracțiunile academice, alcătuind un manual de *Folclor literar* destinat și neiniților, Constantin Eretescu își începe sintagma cu expunerea *textele folclorice*[14]. De altfel, în prefața volumului, el îl numește pe Mihai Pop printre autorii „unor lucrări fundamentale, care au reconfigurat harta domeniului [folcloristicii literare, n.n] și i-au redefinit conceptele", alături de Adrian Fochi, Ovidiu Bîrlea, Mariana Kahane, Ovidiu Papadima, I.C. Chițimia și Octavian Buhociu[15].

Cel de-al doilea filon al viziunii etnologice a lui Mihai Pop, de esență sociologică, se reflectă, la nivelul conceptelor operaționale, îndeosebi în problematica funcționalității faptelor de folclor și a individualității creatorilor de folclor[16] (de

[10] Nicolae Constantinescu, Ioana Fruntelată, *Folclor*, București, 2006, p. 36 (Manual editat de Ministerul Educației și Cercetării în cadrul Proiectului pentru Învățământul Rural).

[11] Silviu Angelescu, *Legenda*, Târgoviște, Editura Valahia, 2003, p. 5 (Colecția „Rânduiala")

[12] Pavel Ruxăndoiu, *Proverb și context*, București, Editura Universității din București, 2003, p. 14, 15, 29–30.

[13] Camelia Burghele, *Studii de antropologie a sănătății*, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2004, p. 25, 280, 293.

[14] Constantin Eretescu, *Folclorul literar al românilor. O privire contemporană*, București, Editura Compania, 2004, p. 23.

[15] *Ibidem*, p. 19.

[16] Mihai Pop, *Orientările actuale ale antropologiei culturale*, în *Folclor românesc* I, ediție îngrijită de Nicolae Constantinescu și Alexandru Dobre, p. 313–318, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională", 1998, p. 313–318.

https://biblioteca-digitala.ro

exemplu, Pop, 1988). Oprindu-ne doar la factorul uman din ecuația socială, observăm în intervențiile teoretice ale lui Gh. Deaconu interesul pentru conceptualizarea sintagmei de *creator popular*, înțeles ca „exponent al patrimoniului viu, păstrător, purtător și performer al tradiției, lider al grupului care pune în funcțiune structurile vieții folclorice și ale creației populare" ori, pur și simplu, „obiect etnologic"[17]. Gradele de implicare a persoanelor în faptele culturale sunt subliniate de Marin Marian Bălașa într-un discurs în ton cu dubla determinare – lingvistică și sociologică – a moștenirii teoretice lăsate de Mihai Pop: „Rolurile au existat dintotdeauna, în sensul că reprezentanții obștii sătești erau întotdeauna împărțiți în actanți mai mult sau mai puțin activi, implicați cu funcții sau în grade diferite în actele și gesturile lumii ceremoniale"[18].

Ajungând la conceptele de ordin metodologic proprii etnologiei, remarcăm lectura nuanțată a lecției profesorului Pop, propusă de Narcisa Știucă în cursul tipărit intitulat *Cercetarea etnologică de teren, astăzi*. Referindu-se la *Îndreptarul pentru culegerea folclorului* semnat de Mihai Pop, autoarea este de acord că trebuie să fim atenți la „comportamentul celor observați, întrucât [...] prezența cercetătorului [...] îi poate tenta să aducă modificări în derularea cronologică a secvențelor, să adauge sau să omită unele „acte și gesturi", să „arhaizeze" sau să „modernizeze" informația pentru a impresiona martorul din afară"[19]. Tot în continuarea observațiilor lui Mihai Pop, Narcisa Știucă discută despre *specializarea repertorială* a informatorilor și despre *raportul individ-colectivitate*, nuanțând limbajul metodologic în sensul unei tipologii a individualităților de pe teren[20].

O „branșare" directă la viziunea metodologică a profesorului Pop reușește Otilia Hedeșan, solicitându-i etnologului senior un scurt comentariu scris la cartea ei *Folclorul. Ce facem cu el?*, construită în jurul unei experiențe de teren mediate de arhivă. Răspunsul primit arată deschiderea lui Mihai Pop către inovații metodice: „Poate că ar fi interesant de mers pe urma unor cercetări mai vechi, acolo unde există texte înregistrate pe benzi de magnetofon și de a culege aceleași tipuri de texte în prezent, de la oameni care mai au interes pentru lucruri de genul acesta, pentru a vedea care este evoluția lor culturală [...]. Asta ar fi, într-adevăr, o istorie a culturii noastre populare văzută pe viu"[21].

Desigur, am putea analiza și posteritatea altor concepte propuse de Mihai Pop, precum *balansarea* din sistemul obiceiurilor, sau *folclorul – bun de consum*, dar, așa cum am anunțat, nu am încercat decât să luăm pulsul terminologiei

[17] Gheorghe Deaconu, *Creatorul popular contemporan – concept, realitate, imagine*, în „Sinteze", vol. 5/1998, p. 2.

[18] Marin Marian Bălașa, *Studii și materiale de antropologie muzicală*, București, Editura Muzicală, 2003, p. 63.

[19] Narcisa Alexandra Știucă, *Cercetarea etnologică de teren, astăzi* (curs), București, Editura Universității din București, 2007, p. 74.

[20] *Ibidem*, p. 114–115.

[21] Otilia Hedeșan, *Folclorul. Ce facem cu el?*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2001, p. 141.

https://biblioteca-digitala.ro

etnologice contemporane, fără să avem pretenția de a atribui un diagnostic definitiv.

Totuși, câteva concluzii apar destul de evident chiar și după o trecere în revistă parțială a datelor problemei: prima ar fi confirmarea forței teoretice a profesorului M. Pop. Termenii din discursul lui conceptual se preiau fie recunoscându-i paternitatea și citându-l, fie creativ, interpretându-l și continuându-l, fie *organic*, de către cei care s-au identificat atât de mult cu gândirea profesorului încât *îl au în sânge* și i-au adoptat – la modul folcloric – terminologia. O a doua concluzie posibilă ar fi constatarea existenței unei distanțări critice de viziunea teoretică a lui Mihai Pop, nu neapărat în sensul paricidului, ci doar în acela al înscrierii în curentele noi ale vremii. În fine, o concluzie care nu decurge din lucrarea de față, ci din alte lecturi paralele filonului etnologiei românești tradiționale, ne conduce la constatarea că unii dintre bunii teoreticieni ai *culturii orale negramaticalizate* nu l-au citit pe Mihai Pop sau l-au citit *mediat* prin lucrările discipolilor lui, poate din cauza prejudecății că, în afară de noi, elitele se nasc obligatoriu în altă țară.

https://biblioteca-digitala.ro

CONTRIBUȚIA LUI MIRCEA ELIADE LA DEZVOLTAREA UNOR STUDII DE MITOLOGIE POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI

Etnologii moderni trebuie să-şi raporteze studiile la repere şi modele din cercetarea unor fapte de cultură orală. Pentru a pătrunde cu rafinament în lumea fabuloasă şi fascinantă a sistemului mitologiei populare trebuie pornit, fără îndoială, de la demersurile rămase antologice ale scriitorului şi marelui om de cultură care a fost Mircea Eliade.

Avem datoria să-l recitim, astăzi, pe M. Eliade cu discernământ şi spirit critic, dar şi cu acel respect pe care-l datoram acestui important antropolog cultural, etnolog şi istoric al religiilor.

M. Eliade, posesor al unei solide culturi, un erudit demn de toată admirația, printr-o serioasă cunoaştere a unei bibliografii a momentului respectiv, dar şi printr-o aprofundarea deosebită a acesteia, prin înțelegerea subtilă a mentalităților omului societăților tradiționale, se apleacă cu rigoare asupra unor cercetări de mitologie şi antropologie culturală. Studiile sale sunt încercări valoroase de a defini anumite concepte absolut indispensabile pentru înțelegerea mentalității omului arhaic, cum ar fi cele despre sacru şi profan, timp şi spațiu, din această perspectivă, morfologia şi funcția miturilor, structura simbolurilor, arhetipurile culturale, mitul cosmogonic ca simbol arhetipal, religiozitate cosmică etc.

Lectura lucrărilor sale rămase de referință într-o bibliografie esențială a unui etnolog modern ne familiarizează cu aceste concepte, ni le clarifică, ne invită, cu siguranță, la o dezbatere incitantă de idei, constituind, în cele din urmă, o mare provocare spre o meditație adânc reflexivă.

Stabilit la Paris în 1945, unde a predat un curs de istoria religiilor, el a plecat apoi în America unde a înființat, în 1985, catedra *M. Eliade* a Universității din Chicago.

Paleta diversă a preocupărilor sale ştiințifice l-a determinat să se mişte cu dezinvoltură şi uşurință în studierea unor culturi de tip arhaic, să abordeze fenomene specifice şi încă necunoscute ale lumii orientale, anume în lucrări precum: *Alchimia asiatică* (1935), *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936), *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (1939), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951).

În acelaşi timp, M. Eliade se impune, prin al său *Tratat de istorie a religiilor* (1949), ca un important cunoscător al istoriei culturilor religioase şi mentalității sacrale a comunităților de tip arhaic. Încercând să pătrundă în acest univers, el s-a

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 365–369

https://biblioteca-digitala.ro

preocupat şi de înţelegerea sistemului de gândire mitologică strâns legată de conştiinţa şi sensul sacrului la omul societăţilor tradiţionale. Marile lui exegeze, de valoare inestimabilă pentru o dezbatere de anvergura celei mitologice rămân: *Le sacre et le profane* (1965), *Naissances mystique*" (1959), *Aspects du mythe* (1963), *De Zamolxis à Genghis-Khan* (1970). Pentru un cercetător modern aplecat spre înţelegerea şi interpretarea într-o viziune mitologică a faptului de cultură orală, demersurile din această perspectivă ale lui M. Eliade se impun ca punct de plecare. Nu putem eluda contribuţiile lui Eliade, pentru că ele reprezintă o etapă importantă, pe plan teoretic, a cercetării miturilor.

Lectura studiilor sale legate de interpretarea baladei *Meşterul Manole* ne ajută să descifrăm mitul construcţiei prezent în mod deosebit în zona balcanică de răspândire a baladei. M. Eliade leagă construirea unui edificiu cultural (aici Mânăstirea Argeşului) de mitul cosmogonic, ca model arhetipal al creaţiei, prin sacrificiul unei fiinţe mitice, în cazul de faţă al unui om, pentru supravieţuirea construcţiei.

Nu ne permitem, în spaţiul de faţă, să ne ocupăm de toate contribuţiile de referinţă ale marelui mitolog Mircea Eliade. Ne vom rezuma doar la câteva paliere ale cercetărilor sale care au stat la baza multor demersuri ale noastre de interpretare a legendei populare româneşti, cu reprezentările ei imagistice atât de bogate în simboluri.

După opinia noastră, pentru a înţelege mitul cu sensurile sale profunde şi variate va trebui să înaintăm în deslușirea celor două concepte eliadiste depre sacru şi profan, precum şi în strânsa lor legătură cu miturile. Eliade considera că „Timpul sacru e un Timp mistic, un Timp primordial, care nu poate fi identificat cu trecutul istoric, un Timp originar, care s-a ivit «dintr-o dată», care nu era precedat de nici un alt Timp, pentru că niciun timp nu poate exista înainte de apariţia realităţii înfăţişate de mit"[1].

Pentru Mircea Eliade „mitul relatează o întâmplare sacră, adică un eveniment primordial care s-a petrecut la începuturile Timpului *ab initio*"[2].

Făcând disocierea dintre sacru şi profan, el constata că „nimic din ceea ce ţine de sfera profanului nu ia parte la Fiinţă pentru că profanul nu a fost întemeiat ontologic de mit, nu are un model exemplar"[3].

Înţelegând cu fineţe noţiunile de spaţiu şi timp sacru ce se disociază net de acelea ale profanului, ne plasăm într-un univers mitic al mentalităţii omului arhaic. El are conştiinţa sacrului, se confundă cu acesta, trăind intens într-o experienţă iniţiatică sacrală, cu sensuri magice.

Adaptând nuanţat demersurile lui M. Eliade în legătură cu aceste concepte, le putem aplica la studiile noastre actuale privind, de pildă, unele reprezentări mitologice ale ritual-ceremonialului naşterii în cultura populară românească.

[1] Mircea Eliade, *Sacrul si profanul*, Bucureşti, [Editura] Humanitas, 1995, p. 64.
[2] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 83.
[3] *Ibidem*, p. 94

https://biblioteca-digitala.ro

Referindu-ne, astfel, la ursitori, ca personaje mitologice ambivalente prezente în secvenţa naşterii, pătrundem în acel univers al imaginarului colectiv ce-şi proiectează anumite reprezentări pe un plan fabulos, acestea intervenind într-un spaţiu şi timp sacru, la evenimentul acesta excepţional. Am preluat, deci, conceptele eliadiste într-o analiză de structură a unui obicei ritual-ceremonial românesc.

Colectivitatea, prin nucleul familiei şi al structurilor de neam, intră în relaţie cu aceste reprezentări supranaturale care prezic soarta noului-născut. Prin tradiţie, familia pruncului a preluat o moştenire culturală sacrală a venirii ursitorilor la fereastră sau chiar în camera copilului, de regulă, noaptea, la miezul nopţii, când toţi cei din casă dormeau. În trecut, doar moaşele care privegheau copilul nou-născut puteau să le vadă; în prezent, nici ele nu mai au asemenea îngăduinţă. Comunitarul respectiv facilitează sosirea ursitorilor, creându-le un culoar spaţial sacru, oferindu-le şi acea *masă a ursitoarelor*, ca un *captatio benevolentiae*. Aceasta se impune, de asemenea, ca o modalitate apotropaică a actantului uman în relaţia directă cu reprezentările supranaturale mitologice. Omul arhaic crede în ursitori, le aşteaptă să vină, încercând să le îmbuneze pentru a-i prezice un viitor fericit pruncului.

Pentru preocupările de etnobotanică şi de medicină populară, Mircea Eliade a lăsat câteva studii de mitologie de un real interes. El a explicat sensurile mitologice ale mătrăgunei, pe care o considera o plantă cu calităţi antropomorfe de care leagă o serie de superstiţii, câteva întâlnite şi în unele tradiţii chineze. Existenţa mătrăgunei este relaţionată cu legendele plantelor antropomorfe care „cuprind istoria spirituală a omului despre sine, despre cosmos şi despre zei"[4].

Într-un alt studiu, Eliade o consideră o plantă erotică prin excelenţă, izvor al dragostei şi fertilităţii, dar şi al bogăţiei, fiind, în acelaşi timp, o plantă medicinală aducătoare de sănătate (de leac). Având calităţi magice, miraculoase, ea impune anumite reguli magico-rituale de culegere şi procurare, într-un timp sacru, noaptea, pe lună plină. Ea este şi personificată în mitologia populară ca „Marea Doamnă", „Împărăteasa", „Mama bună".

Într-un studiu de folclor comparat mai puţin cunoscut, *Piatra şerpilor*, Eliade alătură imaginea mitologică a şerpilor sau balaurilor cu nestematele, pornind de la credinţa, existentă în diverse legende europene, că acestea sunt pietrele căzute din capul şerpilor care chiar creează pietre preţioase. În folclorul românesc există o explicaţie mitologică a metamorfozei şerpilor în balauri: dintr-o sumedenie de şerpi care-şi combină balele, se alcătuieşte o piatră nestemată, iar acel şarpe care o înghite se transforma în balaur. *Piatra şerpilor* se impune în imaginarul colectiv al multor popoare ca un obiect cu puteri magice, care aduce bogăţia celui care îl deţine. Alteori, această piatră a şerpilor dăruieşte posesorului ei capacitatea de a înţelege limba animalelor. M. Eliade insistă asupra faptului că acest obiect magic

[4] Mircea Eliade, *Meşterul Manole. Studii de etnologie şi mitologie*, Iaşi, Editura Junimea, 1992, p. 240.

https://biblioteca-digitala.ro

constituie, în diversele culturi ale popoarelor, un simbol arhaic, care şi-a pierdut sensul şi funcţionalitatea în mentalitatea modernă a europeanului.

Nu întâmplătoare este prezenţa, în legenda mitologică românească, a aceluiaşi motiv cu atestare universală al balaurului paznic al comorilor, dovadă elocventă a participării culturii tradiţionale româneşti la marea constelaţie de simboluri a culturii universale.

În lucrările sale pe asemenea teme inserează şi studiul *Diavolul şi Dumnezeu: preistoria cosmogoniei populare româneşti*, unde autorul abordează mitul cosmogonic al scufundării lumii, ai cărui actanţi principali sunt cei doi autori antagonici: Dumnezeu şi Diavolul. Pornind de la cunoaşterea unui material românesc aflat în publicaţiile unor cărturari precum Tudor Pamfile, Elena Niculiţă-Voronca, I.A. Candrea, Mircea Eliade analizează comparativ variantele româneşti cu cele sud-dunărene sau nordice, ale polonezilor şi ale popoarelor baltice, realizând în acest studiu o cercetare de finețe a mitului cosmogonic prin urmărirea sensului simbolurilor creaţiei ce derivă dintr-un scenariu preistoric, care s-a menţinut, în ciuda oricăror opreliști ale ideologiei religioase.

Pentru cercetările moderne ale legendei istorice, lucrările lui M. Eliade constituie un reper bibliografic, mai ales prin studiul său, *Voievodul Dragoş şi vânătoarea rituală,* publicat în volumul *De la Zamolxis la Gingis-Han.*

Vânătoarea bourului care probează un anumit tip de legendă istorică eroică îl plasează pe voievodul Dragoş într-un timp mitologic, legat de aşa-zisa mitologie a cerbului, puternic atestată în folclorul românesc. Eliade consideră că acest tip de legendă istorică, cu multiple sensuri mitice, din varianta dacoromânească este prezent în cultura vânătorească a mai multor popoare. El face, în studiul sus-numit, şi unele comparaţii cu tradiţii populare din Europa Orientală.

Am putea spune că acest tip de legendă istorico-mitică poate fi asociat miturilor eroului civilizator, precum şi al vânătorii rituale, ca mit de întemeiere, prezent în multe alte arii culturale europene şi asiatice.

Din scurtele aserţiuni legate de preocupările mitologice de mare anvergură ale lui Mircea Eliade pe care le putem doar enumera aici ca paliere importante ale viziunii eliadiste asupra culturii, vom putea trage unele concluzii privind contribuţia majoră pe care a avut-o Mircea Eliade în dezvoltarea unor cercetări de mitologie populară.

Marele om de cultură român, emigrant în străinătate, dar trăind şi realitatea folclorică a originilor sale, având cunoştinţe de etnologie în cel mai profund sens al cuvântului, a deschis o cale pentru cercetările moderne de mitologie. El a clarificat unele dintre conceptele esenţiale ale mitologiei şi studiului miturilor. Ca istoric al religiilor, a pătruns în conştiinţa omului religios, de tip arhaic, care simte şi trăieşte din plin o experienţă sacră.

M. Eliade face o analiză structurală de mare profunzime în morfologia şi funcţia miturilor, disociind diverse forme şi tipuri de mit: cel cosmogonic, ca mit exemplar, mituri de reînnoire, mituri iniţiatice, de construcţie. În aceeaşi măsură,

https://biblioteca-digitala.ro

marele cărturar român întreprinde o analiză structurală a simbolurilor mitologice, precum şi a hierofaniilor. Pentru el, „simbolul este el însuşi o hierofanie, adică revelează o realitate sacră sau cosmologică pe care nici o altă «manifestare» nu e în măsură să o reveleze"[5]. Cercetările sale de mitologie populară se înscriu pe linia interesului pentru folclorul românesc, au multe trimiteri la materialul românesc pe care-l cunoştea la acea dată. Din păcate, experienţa culegerilor de teren i-a lipsit lui Mircea Eliade, el rămânând doar un teoretician de elită al fenomenelor de cultură orala pe care le circumscrie, însă, într-un context universal.

Mircea Eliade se impune ca un cercetător modern al mitologiei şi miturilor, fiind, în acelaşi timp, un antropolog şi istoric al religiilor apreciat pe plan mondial, căruia trebuie să-i fim recunoscători pentru întreaga sa contribuţie la cunoaşterea şi înţelegerea culturilor tradiţionale şi pentru introducerea în circuit universal a unor importante informaţii şi date referitoare la folclorul românesc.

[5] Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, Bucureşti, [Editura] Humanitas, 2005, p. 451.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MIRCEA ELIADE – FOLCLORIST COMPARATIST

ION T. ALEXANDRU

Centenarul naşterii lui Mircea Eliade ne oferă prilejul de a reveni asupra acelei laturi a activităţii sale ştiinţifice care stă, indubitabil, sub semnul folcloristicii şi mitologiei comparate româneşti, în ceea ce are ea mai valoros, ceea ce iniţial am reliefat în contextul capitolului despre *Comparatism* (secţiunea *Şcoli, orientări, tendinţe*) din cadrul volumului întâi al sintezei de *Etnologie românească. Folcloristică şi etnomuzicologie*[1].

Chiar dacă M. Eliade nu poate fi considerat folclorist în sensul curent al cuvântului, studiile sale referitoare la istoria şi, mai ales, preistoria religiilor – abordând şi miturile fundamentale ale culturii populare spirituale româneşti – au reuşit să deschidă noi perspective, foarte utile şi în exegeza substanţei semantice profunde a folclorului. Ca atare, concluzia metodologică a cercetărilor de bază eliadeşti ce se impune este aceea că nu trebuie evitate legendele şi credinţele populare, practicile magice etc. „ca năluciri ale duhului primitiv", ci investigate cu discernământ critic, în tentativa de a le identifica sensurile tot mai adânci. Ideea a fost preluată ulterior de atâţia alţi cercetători ai fenomenelor populare spirituale româneşti şi nu numai. S-a remarcat faptul că, în general, lucrările eliadeşti de istorie a religiilor ilustrează convingător „câtă lumină poate veni de la acest domeniu pentru sondarea concepţiilor populare, mai cu seamă a celor oglindite în folclorul arhaic ce însoţeşte, de obicei, unele practice rituale"[2].

Tocmai pe acest linie se înscriu şi contribuţiile valoroase ale marelui istoric român al religiilor la evoluţia folcloristicii noastre, inclusiv a celei comparate. În acest sens, comunicarea noastră se bizuie, în argumentaţia sa, în primul rând pe studiul *Comentarii la legenda Meşterului Manole*[3] (al cărei mare merit este de a fi pus semnul egalităţii între valoarea literar-artistică, estetică, şi cea a mitului, încorporate în varianta românească) şi, îndeosebi, pe o lucrare sintetică de maturitate, deopotrivă de istorie a religiilor, mitologie şi folcloristică, apreciată pe drept cuvânt a fi „cea mai importantă pentru folcloristica română din bibliografia

[1] *Etnologie românească. Folcloristică şi etnomuzicologie*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2006.

[2] Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii româneşti*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, p. 541.

[3] Mircea Eliade, *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, Bucureşti, Editura Publicom, 1943.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 371–376

https://biblioteca-digitala.ro

eliadescă"[4]: *De Zalmoxis à Gengis Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*[5].

Interesat consecvent, încă de la începuturile activității sale științifice, de integrarea miturilor noastre autohtone în marea mitologie populară universală a umanității, M. Eliade nu manifestă teama, prezentă în studiile altor cercetători ai paleospiritualității noastre cum au fost L. Blaga, V. Voiculescu, V. Pârvan, că „examenul comparativ le-ar putea diminua valoarea și unicitatea"[6]. Dimpotrivă, în viziunea sa științifică „valorile geniului nostru popular trebuie nu numai să fie comparate cu altele de pe toate meridianele lumii, ci și încadrate, prin calitățile pe care le posedă, printre valorile de prim ordin"[7].

În această direcție de investigație comparativă eliadescă o importanță capitală o prezintă studiul său despre Meșterul Manole, care conclude: „Balada românească nu e numai superioară din punct de vedere al echilibrului și experienței artistice, ci și datorită conținutului său mitic și metafizic". În contextul demersului său comparatist inedit, M. Eliade ne prezintă, la modul analitic, sensul profund, arhaic, al „jertfei zidirii", „moartea violentă" a lui Manole semnificând acel sacrificiu ritual *sine qua non* pentru consolidarea construcției, dar și unica sa modalitate „de recuperare a soției, intrată prin jertfire în durata mitică"[8]. Numai astfel se demonstrează faptul că adaosul din corpusul versiunii românești – referitor la tragicul sfârșit al lui Manole, „nu răspunde numai nevoi de echilibru compozițional după normele esteticii, ci satisface în primul rând cerințele concepției străvechi care a plăsmuit mitul acestui sacrificiu"[9]. Aceste *Comentarii* devin interesante și prin prisma perspectivei metodologice aplicate, căci autorul lor, deși apreciază finalitatea culegerii unor materiale folclorice autentice, se desparte hotărât de aglomerarea fără criterii, factologică, pozitivistă în ultimă instanță. În consecință, M. Eliade va respinge, deopotrivă, ambele extreme metodologice, adică atât pozitivismul exacerbat, practicat în interpretarea folclorului de către un Taylor, W. Mannhardt sau J.G. Frazer, cât și poziția adoptată față de folclor de către antipozitiviști excesivi precum O. Leroy, R. Guénnon, J. Evola etc., care refuză folclorului orice fel de denotație istorică, chiar când aceasta este evidentă.

Într-un studiu ulterior cu aceeași temă, *Maître Manole et la monastère d'Argeș* (1955), se accentuează deosebitul arhaism al baladei respective, în care întrezărește o moștenire geto-tracă, „cu probabile rădăcini preindoeuropene", aserțiune plauzibilă prin „caracterul arhaic, conservator al peninsulei balcanice, cu atâtea elemente paleoindoeuropene"[10].

[4] Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, vol. I, București, Editura Saeculum I.O., 1998, p. 250.

[5] Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris, Edition Payot, 1970.

[6] Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 249-250.

[7] *Ibidem*, p. 250.

[8] *Ibidem*.

[9] Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 541.

[10] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

În acea lucrare sintetică, reprezentativă pentru întreaga operă ştiinţifică eliadescă, *De Zalmoxis à Gengis Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*[11], autorul şi-a stabilit ca obiectiv să detecteze „esenţialul religiei geto-dacilor şi cele mai importante tradiţii mitologice şi creaţii folclorice ale românilor". Carte de referinţă pentru spiritualitatea românească, aceasta conţine mai multe capitole despre: numele dacilor; cel mai important zeu al lor, Zalmoxis; mitul descălecatului; *Meşterul Manole*; *Miorița*; mitul cosmogonic; neapariţia şamanismului la români. După ce reliefează deosebita arhaicitate a culturii noastre populare, ce se poate compara, din această perspectivă, cu cele extrem orientale din China şi India, M. Eliade se arată foarte încrezător în potenţialele capacităţi de evoluţie ale acesteia, conferite nu numai de vechime, ci şi de romanitate şi de relaţiile ei strânse cu Occidentul. Zeul dacilor, Zalmoxe, apare ca un „zeu al misterelor", moartea şi resurecţia lui dobândind conotaţia unui „ritual iniţiatic".

În ceea ce priveşte mitul descălecatului, *Le Prince Dragoş et la „chasse rituelle"* (1965), acesta apare ca o creaţie autohtonă, originală, uciderea bourului fiind interpretată ca un act ritual, „de sorginte iraniană pătruns în cultura populară românească prin filieră scitică"[12]. Se corectează, astfel, studiul lui R. Vuia cu aceeaşi temă care, „în chip eronat, atribuia o origine maghiară legendei despre vânarea boului", în ultimă instanţă constatându-se just faptul că „versiunea românească atestă o provenienţă din stadiul vânătoarei, sacrificial zimbrului semnificând obţinerea stăpânirii noului loc"[13].

Sunt cercetate cu folos ştiinţific consecinţele folclorice ale „morţii violente" şi în studiul *L' Agnelle voyante* (1962), în care, referindu-se la remarca lui C. Brăiloiu despre conotaţia funebră a *Mioriţei*, o consideră „cea mai de seamă, fiindcă se coboară mult spre adâncimile începutului, în preistoria spirituală populară"[14]. M. Eliade consideră că *Miorița*, alături de *Meşterul Manole*, vehiculează aceeaşi concepţie arhaică asupra morţii rituale, ambele noastre capodopere fiind, prin tragismul lor, explicite, conotative pentru destinul istoric al poporului care le-a zămislit. În acelaşi timp, Eliade atrage atenţia asupra faptului că moartea – ocurentă în cele două capodopere folclorice româneşti – nu constituie „un stigmat suspect pentru sănătatea sufletească a poporului român"; în timp ce în *Miorița*, ea semnifică revenirea păstorului „lângă ai săi", în *Meşterul Manole* „este creatoare, ca orice moarte rituală".

[11] Mircea Eliade, *De la Zalmoxe la Gingishan. Studii comparate despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei orientale*, trad. rom. de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980.

[12] Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 250.

[13] Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 542.

[14] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

M. Eliade conchide, în privința *Mioriței*, afirmând că „prezența nucleului epic inițial al *Mioriței* printre cântecele rituale (colind, bocet) confirmă, pe de o parte, arhaismul ei, iar pe de altă parte ne arată că originile sale se găsesc într-un univers religios"[15].

Istoricul religiilor, dar și folcloristul mare comparatist – prin excelență exeget, interpret îndeosebi al folclorului arhaic – referindu-se la „prestigiul baladei" respective, reținuse în exegeza sa mioritică exemplară, constatarea lui Adrian Fochi (din monumentala monografie *Miorița*, 1964) că singurul nucleu tematic, comun tuturor provinciilor istorice românești, este *testamentul ciobanului* și că „*Miorița* se definește prin prezența obligatorie a acestui episod"[16]. Acest studiu multilateral, polivalent, de referință a lui M. Eliade, comparativ prin definiție, s-a bucurat, de la bun început, de deosebite aprecieri nu numai din partea specialiștilor folcloriști, care l-au și introdus rapid în circuitul științific de specialitate, ci și din partea istoricilor și a arheologilor, a unor literați cu aplecare asupra creației populare în general. Astfel, acad. prof. Emil Condurachi reliefa, în *Cuvântul înainte*, al ediției românești (1980), meritul lui M. Eliade de a fi cercetat aici „atât caracterul general istoric al unor mituri, credințe și legende proprii spațiului carpato-dunărean, cât și elementul de continuitate, ilustrat de o seamă din aceste supraviețuiri care ne permit, ba chiar ne și obligă să considerăm într-un cadru mult mai vast [deci comparativ, n.n.] istoria vechii culturii și a vechilor mentalități proprii populațiilor care, timp de secole și milenii, au dat naștere poporului roman de astăzi și patrimoniului său cultural pe cât de vechi, pe atât de bogat și variat"[17]. Chiar dacă demersul lui M. Eliade este, în primul rând, acela al unui istoric al religiilor, și nu al unui folclorist sau arheolog, exegeza sa asupra materialelor românești și sud-est europene ușurează analiza și înțelegerea tradițiilor religioase populare și din alte spații geografice: India, Asia Centrală, Extremul Orient și Mesoamerica. „Aceste pagini au fost scrise nu atât pentru a ne aduce contribuția proprie la cercetările istoricilor, folcloriștilor sau româniștilor, cât pentru a ilustra posibilitățile unei hermeneutici a universurilor religioase, arhaice și populare"[18], scrie el. În acest sens, devine foarte semnificativă remarca aceluiași savant, istoric și arheolog E. Condurachi, exprimată în *Cuvântul înainte* amintit: „Fiecare din capitolele lucrării *De la Zalmoxe la Gingishan* încearcă să precizeze geneza, dimensiunile și semnificația originară a unora dintre fenomenele ce au apărut în zona românească a lumii, subliniind atât corespondența lor cu fenomenele similare proprii altor zone geografice, cât și vechimea lor, fenomene ce constituie nu o dată dovezi, desigur indirecte, dar nu mai puțin grăitoare, ale unei continuități

[15] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 242.
[16] *Ibidem*, p. 220.
[17] *Ibidem*, p. 13.
[18] *Ibidem*, p. 19.

https://biblioteca-digitala.ro

ce nu a fost suficient de cunoscută şi apreciată de istoricii români şi străini"[19]. Iar un istoric literar precum prof. D. Micu, autorul unei *Istorii a literaturii române de la creaţia populară la post-modernism*, constata, la rândul său, că „pentru prima oară spiritualitatea arhaică a poporului nostru, miturile şi capodoperele artistice în care aceste mituri s-au întruchipat, constituie subiectul unei sinteze elaborate din perspectiva istoriei *comparate* [s.n.] a religiilor, deci, a culturii universale"[20]. În fine, un poet de talia şi cultura regretatului Ioan Alexandru considera respectiva operă ştiinţifică a marelui nostru savant nici mai mult, nici mai puţin decât „*o epopee a popoarelor* [s.n.], un sanctuar ce însufleţeşte, la locul lor, tot ce au avut mai bun şi mai pilduitor în umanitate popoarele arhaice de pe toate continentele", şi aprecia că „în această operă de sinteză unică transpare una dintre cele mai adânci feţe ale sufletului nostru românesc, dornic de cunoaştere şi aducere acasă a tot ce-i bun, frumos, moral şi pilduitor din experienţa altora"[21].

Trebuie să mai remarcăm, în final, şi faptul că, sub tutela geniului unor mari înaintaşi precum M. Eminescu şi B.P. Hasdeu, M. Eliade încă din tinereţe şi-a îndreptat atenţia „spre străfundurile istoriei noastre, insistând îndeosebi asupra momentului dacic, dar şi spre lumea abisală a folclorului arhaic, intuind existenţa unor subterane afinităţi ale lui cu lumea arhaică a culturilor mediteraneene, dar şi cu cele ale Orientului"[22].

De asemenea, în mod paradoxal, dar perfect explicabil din perspectivă comparatistă, experienţa anilor tinereţii consacraţi studiului profund al capodoperelor străvechii Indii, chiar în India (1928–1931), l-a ajutat pe Eliade să descifreze şi să interpreteze şi mai bine, adecvat, spiritualitatea arhaică autohtonă, a propriului său popor. În acest sens, devine mai mult decât elocventă propria-i confesiune făcută la senectute, spre finele vieţii şi, implicit, al activităţii sale ştiinţifice (1981), cu o coordonată comparatistă pregnantă: „De-abia după experienţa câştigată în India am ajuns să înţeleg cu adevărat gestul ţăranului grec sau român atunci când acesta îngenunchează şi îşi face cruce în faţa unei icoane"[23].

Fără îndoială că deosebita vocaţie de mare comparatist a lui M. Eliade derivă, de fapt, în primul rând, din formaţia şi structura sa intelectuală de tip enciclopedic; asemenea unor mari înaintaşi, titani ai culturii române, precum: D. Cantemir, B.P. Hasdeu sau N. Iorga, M. Eliade (1907–1986) s-a ilustrat plenar în mai multe domenii de activitate creatoare: literatură (proză), istoria religiilor, antropologie, etnologie, folcloristică, orientalistică etc. Această deosebită vocaţie comparatistă

[19] *Ibidem*, p. 7.

[20] Dumitru Micu, *O carte despre arhaicul românesc*, în „România literară", 1980, nr. 27, 2 iulie, Bucureşti, p. 1.

[21] Ioan Alexandru, *Un român*, în „Luceafărul", 1978, 15 aprilie, Bucureşti, p. 1.

[22] Gheorghe Pavelescu, *Mircea Eliade – exeget al folclorului românesc arhaic*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", tom. VIII–XI (1987–1990), Cluj-Napoca, 1991, p. 19.

[23] *O conversaţie cu M. Eliade*, [f. aut.], în „Sinteza", 1981, nr. 46, Bucureşti, p. 83.

https://biblioteca-digitala.ro

s-a exercitat strălucit nu numai asupra domeniului său predilect, istoria şi filosofia religiilor, ci şi asupra folclorului şi mitologiei, spre folosul enorm, în sensul modernităţii, al disciplinelor socio-umane respective, care devin adesea conexe. Aşadar, cu totul remarcabilă devine, îndeosebi, contribuţia sa majoră la cercetarea aprofundată a spiritualităţii româneşti arhaice în contextul culturii şi civilizaţiei universale spre a-i detecta atât specificitatea, cât şi coordonatele sale universale. Ca atare, M. Eliade este apreciat tot mai mult ca fiind „a patra mare personalitate a secolului XX, alături de N. Iorga, G. Enescu şi C. Brâncuşi, care a făcut cunoscut, pe meridianele lumii, geniul acestui popor"[24]; un autentic şi reprezentativ ambasador spiritual, *portavoce* a acestui neam.

[24] Gh. Pavelescu, *op. cit.*, p. 19.

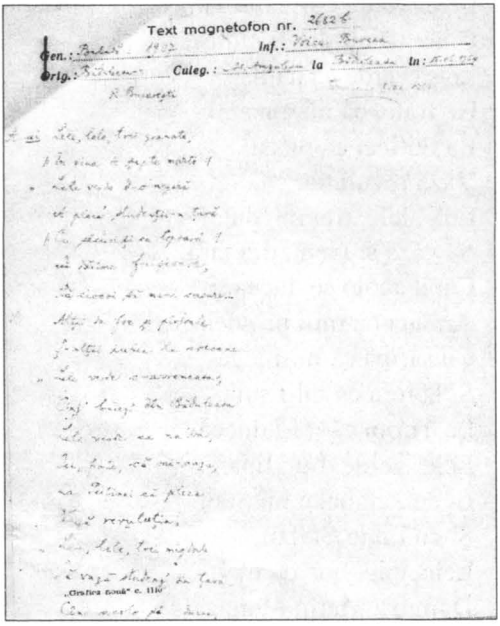
https://biblioteca-digitala.ro

BALADA 1907

Texte document din Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"

Mg. 1949 c
Originea: Hotarele – Oltenița
Culegător: Al. I. Amzulescu
Informator: Gh. M. Diu (Dioaie) – 50 ani
Data: 13 .09.1961

Ş-am zis verde trei foi late,
Anul nouă sute şapte
Sări țara să revolte,
Să facă de-o revoltare
De la mic şi pân' la mare,
Pe boieri să mi-i omoare.
Ş-am zis verde de trei foi,
F...-vă-n lege, ciocoi,
V-a veni' vremea 'napoi
Să vă-njugăm ca pe boi
Să-njugăm cocoanili
Să brăzdăm pogoanele.
Şi iar verde micşunea,
Țăranii când auzea
De la coconi se scula,
Şi la câmp, frate, ieşea,
Zece pogoane-m brăzda
Unde locul că-i plăcea.
Boierul când auzea,
Cai la trăsură-mi punea
Şi-n trăsură se suia
Şi la câmp, frate, ieşea:
– Ce-i cu tine, măi țărane?
– Să ne dai pământ', cocoane!
– Păi de unde, măi țărane?
– De la tine, măi cocoane!
Țăranii când auzea
Mâna pe viscol punea,
La bătaie ce făcea?
Acasă că se ducea,
În gura mare striga:
– Deschide-mi poarta, Ioane,
Că m-au omorât țăranii!
Las' să te omor, cocoane,
De ce nu le-ai da' pogoane?
– Lasă gluma, mă Ioane,



Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 377–384

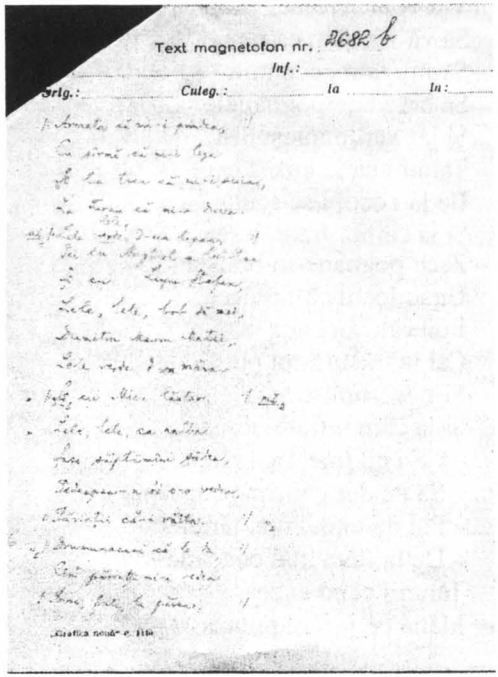
https://biblioteca-digitala.ro

Na, la neica, cinci parale
Şi-mi ia unt de sunătoare
De mă trage pe spinare,
Că m-au omorât ţăranii!

*

Mg. 2682 b
Originea: Băduleasa – Turnu Măgurele
Informator: Voicu Vl. Burcea (77 a)
Stan V. Vl. Burcea (50 a)
Culegător: Al. I. Amzulescu
Data: 15.06.1964

Lele, lele, trei granate,
În ziua de şapte marte,
Lele verde de-o negară
A pleca' studenţii-n ţară
Cu săcuri şi cu topoare
Să dărâme foişoare,
Pe ciocoi să mi-i omoare...
Alţii da foc şi pârjoale
Ş-alţii iubea la cocoane...
Lele, verde c-avrămeasă,
Cinci băieţi din Băduleasa
Lele, verde ca nalba,
Ei, frate, că mi-auzea,
La Putinei că pleca
Vază revuluţia,
Lele, lele, trei migdale,
Să vază studenţi din ţară.
Când acolo se ducea,
Armata că mi-i prindea,
Cu sârmă că mi-i lega
Şi la tren că mi-i suia,
La Turnu că mi-i ducea.
Lele, verde d-un lipan,
Ei cu Anghel a lui Stan
Şi cu Lupu Ştefan,
Lele, lele, bob de mei,
Dumitru Marin Matei,
Lele, verde d-un mărar
Şi cu Micu lăutar,
Lele, lele, ca nalba,
Şase săptămâni şedea,
Pedeapsa-n ochi c-o vedea,
Părinţii că-i văita.
Drumu' acasă că le da,
Când părinţii mi-i vedea
Bine, frate, le părea.



https://biblioteca-digitala.ro

Răscoalele țărănești din martie 1907

Foaie verde fân ghizdei,
În anul cinzăci și trei,
Când s-a coronat Știrbei
Puneai plugu' pi-unde vreai,
Și arai pe cât puteai;
Când s-a coronat și Ghica
Bătrânii răsuceau chica;
Când s-a coronat și Cuza
La ciocoi le plesni buza.
Domnu Cuza, om cu cap,
Pe noi ne-a delimitat,
Din păduri ne-a adunat
Și-n linii ne-a așezat
Și cu pământ ne-a-nzestrat:
De casă șapte pogoane.
Foaie verde bob năut,
De-atunci a trecut timp mult
Iacă acum s-a și pierdut
Rostu' nostru pe pământ,
Și ne-am pomenit muncind
La ciocoi în plug trăgând.
Pentr-o vacă de-o aveam,
Toată vara clăcuiam.
Când eram la socoteală
Mai datoram înc-o vară.
Foaie verde trei granate,
Anu' nouă sute șapte,
Când am fost bătuți la spate
Cu bețe, funii udate,
Of! ce fapte blestemate...
Foaie verde de-arțăraș
De sus a venit răvaș,
A-nconcentrat călărași,
Foaie verde trei alune,
Și i-a trimis prin comune
Ca să-și bată joc de lume.
Pe care cum îi prindea
Îi bătea, ți-i canunea,
Și la pușcă-i trimitea,
Și-i vedeai pe toți căzând
Tot ca iepurii din crâng.

Dar acum mă-ntorc și zic,
Căci focul care-a venit
N-a mai fost de suferit
Urgia după pământ.
Foaie verde bob năut,
Cobori, Doamne, pe pământ
Vezi soldații ce-a' făcut:
Pe noi că ne-a' jefuit...
Primarii mi s-au vorbit,
'Nainte că le-a' ieșit
Țoale din casă scoțând,
Cu chibrituri scăpărând
Le-a' pus foc numaidecât,
Cenușa s-a dus în vânt,
Nimic nu s-a mai văzut.
Foaie verde matostat,
Ne-a legat, ne-a ferecat,
Și-n gura puștii ne-a' dat,
Armata i-a ascultat
Căci era asediu dat,

Ecou al Răscoalei din 1907 din presa vremii.

https://biblioteca-digitala.ro

Mulți dintre noi a' picat.
Bate-l, Doamne, și-l trăsnește
Pe ăl de ne năpustește.
Foaie verde de trei flori,
Reghimentu' Roșiori
Când a mers în Oprișor
Și pe țărani i-au pușcat,
Fără să fi fost la fapt.
Foaie verde matostat,
Doamne, cum oi fi răbdat
Așa ceas îngreunat,
De sânge nevinovat,
Căci, când a fost la Pătule,
Oameni din comuni vecine
Îi puneau sute la rând,
Gloanțe de război trăgând,
Rămâind mame, copii
Cu lacrămi până-n bărbii,
Înfocate șed, pustii.
Foaie verde bob năut,
Asta, Doamne, n-am crezut
Ce-a fost nu s-a mai văzut,
Nici cetit, nici pomenit
Să să-ntâmple pe pământ.
Strânsesem la tinerețe
Și soldații luând povețe
Ni-a distrus la bătrânețe.
Foaie verde de negară,
A căzut blestem pe țară,
Mulți a' dezertat din țară
Și-a' plecat peste hotară
Ca să scape să nu moară.
Foaie verde trei lămâi,
Vo zece, cincisprezece mii
I-a' băgat la pușcării,
Despărțindu-i de copii,
Casele lor pustiind,
Nevestele lor plângând.
Foaie verde foi domnești,
Când a fost la Băilești,
Stai în loc și te jelești
Și pe urmă te gândești:
Cincizeci de case la rând
Le-a bombardat la minut,
Iar numele celor morți,
Pomenindu-se de toți.
S-au omorât de bogați
Nici cel puțin întrebați.
S-au omorât mulți din noi
Pârâți de câinii ciocoi
Ce-ncălecase pe noi.
Cât au fost călări pe noi,
Rămăsesem fără boi
Și-n obor cu două oi,
Negrise pielea pe boi
Năcăjindu-i la ciocoi.

Foști participanți la răscoală.

https://biblioteca-digitala.ro

Foaie verde de ormuz,
De la Bucureasca-n sus,
Vestea-n țară a ajuns
Că din gară până-n gară
Toți țărani de la țară
S-au pornit în răscoală.
Strigă toți, măcar să moară,
Și să jelesc și să plâng
Că vremea care-a venit
Nu mai e de suferit,
Biciul și jugul purtând:
Jandarmii când au venit
Pe-acasă ne-a' jefuit,
Mulți din ei s-a' pricopsit
C-au luat aur și argint
Și-a' lăsat pe mulți plângând.
Foaie verde de trei boji,
Sărmanu' județu' Dolj
Mult să stai și să-l privești,
Și pe urmă să-l jelești.
Căci a fost județ cu jale,
Omorât prin bombardare
De-a mers vestea pân' la mare.
Foaie verde peliniță,
Mare grijă la Sălcuță.
Foaie verde siminoc,
În curte la Nae Pop,
Foaie verde de sarmale,
Sânt aduși din depărtare,
Fiindcă era curtea mare,
Și putea ca să-i omoare.
Foaie verde și-o lalea,
După ce că-i împușca,
O groapă mare făcea,
O sută cincizeci băga,
Până groapa se umplea,
Mulți pe-afară rămânea,
Și curcile-i ciocănea,
Cu carnea lor se hrănea,
Până osu' rămânea,
Că nimenea nu-ndrăznea
Să se ducă ca să-i ia,
Că soldații foc trăgea',
Nimini nu s-apropia.
Foaie verde porumbari,
Atuncea trei cârciumari,
Care sânt proprietari,
Dumneavoastră îi știți bine,
Dar eu să vi-i spun pe nume:
Unu' este Mateescu,
Altu' Ilie Mirescu,
Și cu Ștefan Crețulescu,
Foaie verde și-o lalea,
Că câte trei să vorbea',
Și-o comisie forma'
Care după cum voia,
Aceluia zile-i da,
Iar pe care-l acuza,
Afară-n curte-l scotea
Și cincizeci de gloanțe-i da,
Fereastră prin el făcea',
Mulți nevinovați murea',
Foaie verde lemn câinesc,
Vedeți ordin ciocoiesc...
Foaie verde trei grăunți,
S-au împușcat copii mulți,
În fășii învăluiți,
De părinții lor ținuți,
Căci părinții-n brațe-i lua',
Și soldații foc trăgea'.
Foaie verde trei alune,
De-i știi, țară, câtă lume
Nu mai calcă azi în tine,
Mult ai plânge și-ai ofta
Cuprinsă de jale grea.
Țară, țară, țărișoară,
Scapă lumea de-nchisoare,
Că ea nu e vinovată,
Vinovat este ciocoiu'
Ca să facă pe craiu',
E iubitor de argint
Și șarpe afurisit.
Foaie verde bob năut,
Tu, țară, cum te-ai gândit
La războiul ce-ai făcut

https://biblioteca-digitala.ro

Cu păgânul cel urât,
Care l-ai şi biruit.
Foaie verde de doi sfanţi,
Căci ai noştri părinţi, fraţi,
Cu arme bine-narmaţi,
Trecea' Dunărea-notând,
Pe Rusia salutând
Unde a' şi izbutit,
Zece mii s-au prăpădit,
Din aceşti bravi eroi,
Care-au luptat pentru noi.
Foaie verde lemn dârmos,
Aceasta o scrim c-a fost
Timp de doi ani, nu mai jos,
Dar acuma a murit mii,
Bărbaţi, femei şi copii.
Fete mari şi mici copile
S-au omorât în trei zile.
S-a dus vestea pân- la mare,
C-a fost la noi mare jale.
Foaie verde ş-o lalea,
Sărmana Caraula,
A fost mare jale-n ea,
Că armata când sosea
Cu boieru' să vorbea,
Tunurile le aşeza,
Casele le bombarda.
Foaie verde colelie,
Când fu soarele-n chindie
Lor le căzu cu mânie,
Şi trimiseră să vie
Tot satu' la primărie.
Foaie verde matostat,
Soldaţii-ndată-au plecat.
Foaie verde ş-o lalea,
Soldaţii dacă pleca',
Pe care cum îi găsea',
Frumos cu ştreangu-l lega'
La primărie-i ducea'.
C-aşa ordinul era.
Şi pe toţi când îi strângea'.
Îi bătea până-i făcea'
De spunea' ce nu ştia'.
Foaie verde ş-o lalea,
După ce rău îi bătea',
Treizeci tineri alegea'
Şi cot la cot îi lega',
Pe şosea-n vale-i lua',
Până di sat îi scotea',
Şi-ntr-o vale-i ajungea'.
Foaie verde ş-o lalea,
Căpitanu' ce făcea?
Dacă vedea ce vedea,
Că noaptea s-apropia,
El de loc nu zăbovea,
Pe oameni la rând punea,
Şi la soldaţi comanda,
Foc de salvă-n ei trăgea.
Foaie verde de-un bujor,
Să vă spun şi de Plopşor:
Este foarte mititel,
Aşezat pe-un colnicel,
Cu-o sută de case-n el,
Parcă este-un orăşel.
Foaie verde matostat,
Armata când a picat
Cu ordin de-asediu dat,
Drept la Plopşor când a sosit,
Cu Mirescu a vorbit,
Că, cu el ştia vorba
Şi toată sfătuiala.
Foaie verde de-un pelin,
Ei au făcut sfatul bun,
În cârciumă la Călin,
Că acolo era vin bun.
Foaie verde sălcioară,
După ce se convoiară,
Pe soldaţi cu ei luară
Şi pe şosea-n sus plecară,
La Izvoru Sârbu trăgea',
Că pe el năcaz avea'.
Dacă acasă nu-l găsea',
Gaz pe casă arunca',
Şi pe toate ce găsea'.

https://biblioteca-digitala.ro

După ce le găzuia',
Cu chibrituri scăpăra',
Şi la foc la toate punea'.
Ardea până se isprăvea.
Şi pe urmă ce zicea'?
Pe linii în jos pleca',
La patru case foc punea'.
Foaie verde ş-o lalea,
Şi mai-nainte mergea',
A Gheorghiţă să oprea',
Că pe el necaz avea',
Că voia nu le făcea',
În curte la el intra'.
Întâi un câine împuşca'.
Foaie verde de sarma,
După ce să mai vorbea'
Gaz pe toate arunca',
Cu chibritu' scăpăra'
Şi pe toate le-aprindea'.
Căruţa cum scăpa,
Cu coceni că o-ncărca',
Şi foc rău că îi punea',
Aştepta până ardea,
Şi nimic nu rămânea,
Aşa scopu-şi împlinea'.
Foaie verde de-o smicea,
Pe linii în jos pleca'
Şi la cinci căşi foc punea',
Pân' la Firu ajungea',
Mai mare jale era.
Şi caii-n coşeri ardea',
Şi ţipa' şi necheza',
Dar Firu aşa striga,
Din casă de unde sta,
Că afară nu ieşea,
Că soldaţii nu-l lăsa',
Caii acolo să topea',
Că niminea nu-i scotea
Că Mateescu nu vrea.
Foaie verde ş-o lalea,
Pe linie în jos pleca'
Pân' la Dănceşti ajungea',
La Mitrică-n casă intra',
Unde mort el se afla,
Că-l împuşcase armata.
Foc casei că ei punea',
O parte din timp ardea,
Până duşmanii pleca',
Mumă-sa s-alătura,
Şi prin foc la el intra,
Iarăşi afară-l scotea,
Of! sărmana, vai de ea,
I se aprindea cârpa,
Ea pe jos se tăvălea,
Ca să-şi stingă cămaşa,
Ca să-şi scape viaţa,
Că nimenea în sat nu era
Ajutor ca să-i mai dea.
Foaie verde busuioc,
Să vă spui şi de Vârtop,
Mare noroc l-a ajutat
Că asediu' s-a iertat
Fără să arză vreo casă,
Şi nimeni nu se împuşcasă.
Foaie verde matostat,
Dacă primăria a aflat
Că asediu' s-a iertat,
Cu boierii s-au învăţat
Şi soldaţii cu ei au luat
Şi prin comună au plecat.
Foaie verde de-o smicea,
Şi la care cum mergea',
Gaz pe case arunca',
Cu chibritu' scăpăra'
Şi foc mare s-aprindea'
De-ţi era mai mare jalea.
Foaie verde murele,
Ardea, frate, casele,
Cum ard lumânările.
Şi trosnea' pătulele
Şi cu magaziile,
Cum pocnesc tunurile
Când să fac manevrele.
Foaie verde maghiran,

https://biblioteca-digitala.ro

Şi să vă spun şi de Corn
C-o sută ciocoi în el,
Parcă este-un orăşel.
Căci ciocoii sânt duşmani,
C-au făcut şi averi mari.
Foaie verde fir mărar,
Şi să vezi Rogojinari,
Care sânt cei mai tâlhari,
Un ciocoi Angelescu,
Cu învăţătorul Florescu
Şi cu Nicolae Ionescu.
Foaie verde ş-o lalea,
Se vorbea', se sfătuia',
Şi o comisie înforma',
Şi verdictu' că-l scotea'.
Treizeci tineri în el punea'
La armată-i trimitea.
Foaie verde de-o negară,
Îi acuză ca să moară.
Foaie verde de tutun,
Incendiu- a fost în cătun.
Foaie verde foi de plop,
La averea lui Nae Pop.
Foaie verde peliniţă,
Aoleo, boier Stănică,
Cum mai tremurai de frică,
Că s-aştepta şi plângea,
Să-l cuprindă jalea grea.
Foaie verde matostat,
Om bătrân şi om cu cap,
Pe Piţurcescu a rugat,
O mie de lei a dat
De incendiu a scăpat.
Foaie verde matostat,
În tot timpul răsculat,
Nu mai stai culcat în pat.
Foaie verde foi de troacă,
Mitru doarme la Boboacă.
Foaie verde de ghizdău,
Şi Ionică-ntr-un pârău.
Foaie verde bob năut,
Ne gândim numai atât,
Cred că nimeni n-a ştiut,
Cum trăim pe' acest pământ.
Însă astăzi s-a văzut,
Guvernele ce-au făcut,
Că ciocoimea ne-a supt
Fără drept pe-acest pământ.

C.S. Nicolăescu-Plopşor,
Balade oltenești,
Bucureşti, Editura Tineretului, 1961.

https://biblioteca-digitala.ro

„PE AICI NU SE TRECE!" – UBICUITATEA GENERALULUI AVERESCU. ESEU ISTORICO-LITERAR DESPRE LUPTELE DIN PRIMUL RĂZBOI MONDIAL

RADU TOADER

Anul acesta se împlinesc 90 de ani de la luptele armatelor române de la Mărăşti, Mărăşeşti şi Oituz. Izbucnit în iulie 1914, în urma atentatului de la Sarajevo, Primul Război Mondial nu a ocolit nici ţara noastră. Existau solicitări şi oferte din partea ambelor blocuri militare pentru intrarea României în război. Conducătorii noştri din acea vreme trebuia să aleagă varianta cea mai bună: de partea Centralilor şi împotriva Rusiei (ceea ce ar fi presupus redobândirea Basarabiei), de partea Antantei (cu perspectiva recăpătării teritoriilor româneşti din Austro-Ungaria) sau, pur şi simplu, neutralitate până la sfârşitul războiului, cu rezultate incerte şi iluzorii[1].

După doi ani de „neutralitate armată" (iulie 1914 – august 1916), România – deşi legată prin înţelegeri de Puterile Centrale – a ales să lupte de partea Antantei[2]. Satisfacerea revendicărilor teritoriale era asigurată de tratatele semnate şi existau promisiuni privitoare la sincronizarea acţiunilor armatelor române cu cele aliate, precum şi legate de aprovizionarea cu echipamente şi muniţii[3]. Trupele nu erau prea bine pregătite tehnic, logistic şi sub aspectul instruirii, în schimb entuziasmul era uriaş. În acest scop erau organizate patru armate: Armata I, comandată de generalul Culcer, Armata a II-a, condusă de generalul Averescu, Armata a IV-a, a generalului Presan pe frontul din Nord (cu 80% din efective, urmărind toată linia Carpaţilor, de lângă Banat până spre Bucovina), iar Armata a III-a, comandată de generalul Mihail Aslan, în Sud, pentru a preveni un atac dinspre Bulgaria.

Începuturile Campaniei din 1916 au fost promiţătoare: ofensivă puternică pe tot frontul de pe crestele Carpaţilor. Părea că armatele noastre sunt de neoprit.

În vreme ce forţele române din Nord erau angajate în ofensivă, în Transilvania, cele de pe frontul de Sud, conduse inadecvat şi sprijinite insuficient, sunt atacate şi înfrânte. Era ceea ce presa vremii a numit „dezastrul de la Turtucaia" (septembrie 1916). În acel moment dificil pentru români s-a încercat, în

[1] Mircea Muşat şi Ion Ardeleanu, *De la statul geto-dac la Marea Unire*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 432.

[2] *Ibidem*, p. 434, 439.

[3] Keith Hitchins, *România 1866–1947*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, ediţia a II-a, p. 262.

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 385–389

https://biblioteca-digitala.ro

concepţia generalului Averescu (şi execuţia trupelor sale), o încercare de contraofensivă în Dobrogea, cunoscută ca „manevra de la Flămânda"[4].

În toamna anului 1916 (sfârşitul lunii septembrie şi lunile octombrie şi noiembrie), armatele române au rezistat în Sud şi pe crestele Carpaţilor, dar nu au mai putut face faţă presiunii Centralilor dinspre Vest, astfel încât autorităţile de stat, care prevedeau o avansare a inamicului spre capitală, se mută la Iaşi.

La sfârşitul lui noiembrie 1916, efectivele româneşti, depăşite numeric (raportul era de circa 6 : 1), tehnic şi tactic nu au mai putut apăra Bucureştiul şi s-au retras spre nord-est. Două treimi din teritoriul ţării (Oltenia, Muntenia şi Dobrogea) şi capitala au căzut sub ocupaţia Puterilor Centrale. Trei săptămâni mai târziu a căzut şi oraşul Focşani (cu rol de *nod strategic* la porţile Moldovei), aşa că de acum erau ocupate trei sferturi din teritoriul românesc. Noua graniţă era pe linia Carpaţilor Orientali până la cotitura Buzăului – Galaţi şi braţul Dunării, Sfântul Gheorghe. A fost un moment greu pentru români, pierderile în oameni reprezentau 250 000 (din care 100 000 morţi, iar restul răniţi şi dispăruţi); se pierduse, de asemenea, o mare cantitate de material de război.

În prima jumătate a anului 1917, forţele româneşti, pe un fond de slăbire generală a tuturor fronturilor, s-au refăcut şi reorganizat în două armate, una dintre ele fiind condusă de generalul Averescu; şeful Marelui Stat Major era generalul Presan. Efectivul combatant era de circa 440.000.

La începutul lunii martie 1917 (stil nou) a început Revoluţia din Rusia. Ţarul Nicolae al II-lea a abdicat şi puterea a fost luată de un Guvern provizoriu. Rusia devenea un aliat din ce în ce mai puţin sigur. În iunie 1917, forţele armate româneşti erau, într-o oarecare măsură, refăcute, organizate şi echipate. În cadrul mai larg al efortului aliat de a forţa Puterile Centrale să capituleze, au fost reluate ostilităţile pe frontul din Moldova. Pe 22 iulie 1917, Armata a II-a, comandată de generalul Averescu, a pornit o puternică ofensivă împotriva trupelor austriece, la Mărăşti[5]. Scopul tactic era de a avansa şi de a ocupa zone favorabile pentru a preveni, eficace, o ofensivă generală din partea Centralilor. Obiectivul era atins, dar succesul nu a putut fi exploatat, din cauza succeselor austro-germane de pe frontul din Galiţia. Haosul manifestat în rândul armatelor ruse determina pe comandanţii români la prudenţă. După episodul Mărăşti, care îl împiedicase să-şi îndeplinească obiectivele, feldmareşalul von Mackensen, comandantul Armatei a IX-a Germane, supranumit „spărgătorul de fronturi", plănuia o pătrundere în zona Mărăşeşti. Atacul german a început la 6 august. Scopul strategic al lui Mackensen era străpungerea frontului şi, cu o exploatare maximă a acestei eventuale victorii, ocuparea Moldovei, scoaterea României din război şi – în perspectivă – ieşirea din război şi a Rusiei. Dacă obiectivul ar fi fost atins de partea germană, pentru cea română se preconiza

[4] Cătălin Fudulu, *Planul generalului Averescu*, în „Ziarul financiar. Ziarul de duminică", 26 ianuarie 2007, ediţie on-line www.zf.ro , accesat octombrie 2007, p. 1–2.

[5] Victor, Niţu, *Bătălia de la Mărăşeşti (august – septembrie 1917. Primul Război Mondial*, articol on-line www.WorldWar2.ro, 2007, accesat octombrie 2007, p. 1–3.

https://biblioteca-digitala.ro

dispariția României de pe hartă[6]. După două săptămâni de lupte, Armata I Română, condusă de generalul Cristescu, iar ulterior (din 12 august 1917) de către generalul Eremia Grigorescu, a dobândit victoria, ceea ce a însemnat eşecul planului de operațiuni german. Bătălia de la Mărăşeşti, prin durata şi anvergura ei, a fost cea mai amplă bătălie a războiului pe fronturile româneşti. Trei zile mai târziu, (9 august) a avut loc o ofensivă germano-austriacă la Oituz. Armata a II-a, condusă de acelaşi general Averescu, a reuşit să oprească şi acea ofensivă a Centralilor.

Începutul lunii noiembrie 1917 (stil nou) a adus insurecția armată din Petrogradul rusesc: Guvernul Provizoriu a fost răsturnat şi s-a creat Consiliul Comisarilor Poporului, în frunte cu V.I. Lenin. Acestea aveau să constituie evenimente care au afectat major şi direct, în planurile politic, financiar şi militar, România. La începutul lui decembrie 1917, Guvernul Bolşevic a semnat la Brest-Litovsk armistițiul cu Germania, ceea ce a obligat România ca, patru zile mai târziu, să facă acelaşi lucru.

În mai 1918, izolată de aliații occidentali, redusă ca suprafață şi resurse şi complet înconjurată de duşmani – la țările Puterilor Centrale se adăuga acum şi Rusia Bolşevică, cu care țara noastră se afla în stare de război – România a fost nevoită să semneze, la Bucureşti, pacea separată cu Puterile Centrale. După luni de zile de incertitudini, în toamna aceluiaşi an, aliații occidentali au înregistrat succese pe frontul de vest, ceea ce a permis țării noastre să reînceapă luptele împotriva Puterilor Centrale. Centralii au capitulat unul câte unul până la sfârşitul anului 1918, iar sistemul de tratate de la Versailles din anii 1919–1920 consfințea reîntregirea teritorială a României.

Vom evoca, în continuare, în puține cuvinte, personalitatea generalului Alexandru Averescu, poate cel mai important comandant român din Primul Război Mondial, prin viziunile şi succesele pe care le-a avut. Unii specialişti susțin că el ne-a adus, practic, victoria în Primul Război Mondial şi înclinăm să fim, în mare parte, de acord cu ei.

Alexandru Averescu s-a născut în noiembrie 1859 în sudul Basarabiei, la Ismail[7]. S-a înrolat voluntar în Războiul ruso-româno-turc de la 1877–1878 şi, din acel moment, a urcat rapid treptele ierarhiei militare: sergent în 1878, era avansat locotenent-ofițer de Stat Major în 1886, iar în 1894 maior şi comandant al Şcolii Superioare de Război, unde preda geografia militară. Era membru de onoare al Academiei Române şi cunoştea foarte bine cinci limbi străine. În perioada 1895–1898 a ajuns ataşat militar la Berlin, ceea ce i-a dat un plus de cunoaştere al artei militare germane. Aceste informații i-au fost utile în confruntările pe care le-a avut cu Centralii în războiul din 1916–1918.

[6] Acesta este contextul în care „Pe aici nu se trece!", enunțată, se pare, de generalul Eremia Grigorescu, a devenit fraza-cheie a comandanților şi soldaților români în operațiunile de la Mărăşeşti, Mărăşti şi Oituz. Frază emblematică, prezentă în titlul articolului nostru, pe care am dorit să o vedem în conexiune directă cu ideea de „ubicuitate" a generalului Averescu.

[7] Ion Mamina şi Ioan Scurtu, *Guverne şi guvernanți (1916–1938)*, Bucureşti, Silex – Casă de Editură, Presă şi Impresariat, 1996, p. 133–134.

https://biblioteca-digitala.ro

Generalul Alexandru Averescu

În 1906 a fost avansat general de brigadă, iar un an mai târziu, numit Ministru de Război în cabinetul Dim. Sturdza (martie 1907 – decembrie 1908). În această calitate, ia măsuri pentru acțiuni în forță împotriva țăranilor răsculați, în 1907.

Între anii 1911 și 1913 a fost șeful Marelui Stat Major și a elaborat o *doctrină militară națională* (1912) care „sintetizează adevărul rațional și faptul material, studiind războiul ca pe o lege a naturii, ca pe un fapt exact, legic și inevitabil". Marșul impetuos al trupelor române conduse de el până la porțile Sofiei în al Doilea Război Balcanic contribuie la victoria aliată și semnarea unei păci avantajoase pentru România.

În timpul Primul Război Mondial, Averescu era considerat de către regele Ferdinand singurul general din armata română capabil să oprească ofensiva Puterilor Centrale pe orice front, de aceea îl vedem trimis în cam toate operațiunile importante ale trupelor noastre pe fronturile românești.

Generalul era un spirit ingenios și independent, cu viziuni largi asupra artei militare, ceea ce l-a pus deseori în conflict cu Șeful Marelui Stat Major de atunci, generalul C. Prezan, și cu misiunea franceză condusă de către generalul H.-M. Berthelot, care ceruse forțe și material de război în scopul umplerii golurilor dintre dispunerile unităților române. Când i s-a comunicat că va primi un ofițer francez

https://biblioteca-digitala.ro

„specialist în umplerea golurilor", Averescu a replicat că „nu a putut accepta domnia mediocrităților nici chiar când acestea erau franceze". De altfel, fricțiunile aveau să continue, dincolo de meritele Misiunii Franceze în țara noastră, până spre sfârșitul războiului. Evenimentele ulterioare și rezultatele abordărilor lui au arătat că, într-o bună parte din cazuri, generalul român avea dreptate.

Poate nu este lipsită de importanță mențiunea că armata generalului Averescu a făcut tot ce poate face o armată relativ mică, în condițiile din acea vreme. Copleșită numeric, tehnic, logistic și tactic și nu foarte strălucit instruită, ea nu a putut face altceva decât să țină la respect inamicul, fără să poată exploata major victoriile. Era dificil, în același timp, ca românii să obțină mai mult de la niște aliați occidentali care promiteau mult și dădeau puțin, cu un aliat înșelător (ca să nu spunem trădător) în est și cu toți marii aliați din Antantă, hotărâți încă de la începutul semnării convențiilor privitoare la satisfacerea revendicărilor române, să nu le respecte[8].

1918 este anul în care cariera militară a lui Averescu s-a sfârșit pentru a începe cea politică, deși multe voci (la care o alăturăm și pe a noastră) au afirmat că prima era lucrul pe care știa să-l facă cel mai bine[9]. De-a lungul anilor de război, el devenise o legendă vie; era venerat ca un Mântuitor al neamului românesc și aclamat peste tot unde mergea. Oamenii din popor ajunseseră să creadă că „taica Averescu", care îi comandase exemplar în luptă, poate să le ofere și un trai mai bun în viața de zi cu zi. Rămâne încă discutabil în ce măsură memoria colectivă mai funcționa în privința rolului pe care l-a avut generalul în reprimarea răscoalei din 1907, sau dacă trăgeau mai greu la cântar prestația din război și promisiunile sale de a da fiecărei familii de țărani câte 5 hectare de teren arabil. Se poate spune că, într-o oarecare măsură, s-a ținut de cuvânt: în 1921, când era prim-ministru, a avut loc cea mai amplă reformă agrară din istoria românilor.

Averescu a înființat în primăvara anului 1918 Liga Poporului, cu deviza „muncă, cinste, legalitate"[10]; era, în fond, adeptul ordinii, inclusiv în plan social. Doi ani mai târziu, Liga își schimbă numele în Partidul Poporului. A fost prim-ministru de trei ori: februarie – martie 1918, martie 1920 – decembrie 1921, martie 1926 – iunie 1927[11]. A participat la trei războaie și a fost răsplătit pentru meritele lui cu peste 120 de decorații românești și străine.

În iunie 1930, a fost avansat la rangul de mareșal, rămânând în istoria noastră ca unul din cei trei mareșali ai României (alături de Constantin Prezan și Ion Antonescu).

S-a stins din viață în octombrie 1938, la 79 de ani, și a fost înmormântat în Mausoleul de la Mărăști.

[8] Hitchins, *op. cit.*, p. 263.

[9] Ioan Scurtu, *Alexandru Averescu. Mit și realitate*, articol on-line www.itcnet.ro/history, 2007, accesat octombrie 2007, p. 1.

[10] *Ibidem*, p. 2.

[11] *Ibidem*, p. 5.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ABSTRACTS/RÉSUMÉS

L'ORDURE D'OR

NICOLAE PANEA

Représentation de la saleté par excellence, la plateforme d'ordure est douée d'une riche symbolique dans le contexte du processus social et psychique de rapprochement de l'espace, de conquête et de marquage de celui-ci, de sorte que l'individu puisse se sentir en sécurité et qu'il puisse recevoir des repères cognitifs. Paradoxalement, un lieu, apparemment sans valeur, devient essentiel dans le processus d'initiation juvénile en contexte urbain.

ÂGES ET „SEUILS" RITUALISÉS DANS LES ESPACES URBAINES

NICOLETA COATU

Les recherches scientifiques – roumaines et, plus largement, européennes – sur l'urbanité attestent la diversité des rites (spécialement profanes) de la réalité sociale, dans la vie privée et publique. Abordant sélectivement une certaine structure sociale: l'enseignement, on peut observer que les étapes spécifiques déterminées dans le code officiel sont marquées aussi dans un code culturel, par des modèles rituels qui signifient *entrées–passages–sorties*, centrées sur des symboles relevants: *le commencement, le premier, le nouveau, le seuil, la fin.*

PEASANT CRAFTARTS AND ETHNICAL IDENTITY IN THREE RURAL COMMUNITIES FROM BANAT, DOBROGEA AND TRANSYLVANIA

MARIN CONSTANTIN

The article is a research report concerning the relationship between artisanship and ethnicity in three ethnographic locations in Romania today, among peasants of

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 391–400

https://biblioteca-digitala.ro

Hungarian, Turkish, and Croatian ethnic identity. Crafts are described as expressing one's ethnicity through the material and symbolical means of artefacts. However, the artisans' attachments to their own ethnic groups appear as considerably varying in accordance with factors like the effectiveness of craft specialisation, the market openness of crafts, the cases of multicultural cohabitation, and the modernisation of rural life.

THE SONOROUS SYSTEM BASED ON THE RELATIVE INTONATION OF STEPS AT ROMANIAN PEOPLE

OVIDIU PAPANĂ

The studies show the evolution of the sonorous system in the oral culture. With the help of the old traditional instruments and the oral old songs it is done a reconstitution of the way of the musical practice along the time. The manufactured traditional instruments are the only proofs of the period of time they were built in.

FROM SHED TO STAGE. ASPECTS OF PUBLIC PERFORMANCE IN THE MUSIC OF THE TRADITIONAL ENSEMBLE FROM CODRU COUNTY

CONSTANTIN SECARĂ

The geographic region known as Ţinutul Codrului (literally, the Land of the Forest) represents an area in the north-west of Romania, between the rivers Someş and Barcău in the north and south respectively, and between the regions of Sălaj and Carei in the east and, respectively, west. Both geographically and culturally, the region of Codru contains two distinct altitudinal steps: the Codru mountain in the east and the Codru plain in the west. Although small in size, the region has a distinct identity which is the result of poignant cultural and ethnic interferences (Romanian, Hungarian, Gypsy, German and Slovak ones).

This article is a case study that focuses on the positive attitude of patrimonial preservation of Dumitru Iederan of Carei. A violinist, traditional musical instruments builder and dedicated teacher, this musician has devoted his life to maintaining the instrumental dance music from the region of Codru alive and unaltered. In this context, the article underscores the unique character of a music that has a princely austerity about it, as well as an unequalled beauty of expression.

https://biblioteca-digitala.ro

The transfer of meaning of the public performance from that of accompanying local dances to the of performing the music by itself has occurred in time, due to both the increasing lack on interest in village dances and the intervention of the official folklore activists, directing the performers' attention to an esthetic attitude toward their music. Thus music became an art object in itself, benefiting from the stylistical changes inherent in the process of its change of status.

The conclusions of the article point out these aspects and emphasise the transformation of the social and professional status of the public performer today: from the barn to the stage, a small step for musician, a huge leap for the music!

"ON MY LEG I'D SWING YOU, WITH MY VOICE I'D CARESS YOU". ROMANIAN LULLABY NOWADAYS

ELENA ŞULEA

At the basis of the article are terms and visions suggested by the ethnomusicology professor Ghizela Sulițeanu, in her paper *Cântecul de leagăn* ("The lullaby") – reference material for this category of Romanian musical folklore. Tracking the essence of this paper there are treated subjects such as: etymology, versification, rhythm, melody and form. With the help of a last minute transcription (a lullaby recorded in 2007, played by Valeria Virag, a 76 years old lady from Dămuc village in Neamț area) we have realized a portrait of the lullaby song. During this process we have discovered the significant influence of other categories of Romanian folklore as well as the cause of a substantial diminishing in the repertoire of lullaby.

LA DYNAMIQUE DU RÉPERTOIRE MUSICAL DES ISTRO-ROUMAINS DE CROATIE. LES DIMENSIONS DE LA CONSERVATION ET DE LA RÉVALORISATION

MIHAELA NUBERT-CHEȚAN, CRISTINA GAFU

Dans le contexte de l'absence des études ethnologiques roumaines sur les communautés des Istro-Roumains à travers les dernières 50 années et tenant compte de la réalité de la disparition progressive du dialecte (à présent le numéro des parlants de ce dialecte est réduit), les chercheurs de l'Institut d'Ethnographie et Folklore „Constantin Brăiloiu" de l'Académie Roumaine ont réalisé un projet de recherche fondamentale concernant les formes et les modalités de conservation et

https://biblioteca-digitala.ro

de développement des marques identitaires dans le cadre de ces communautés, projet financé par le Ministère des Affaires Étrangères grâce à l'implication du Département des Relations pour les Roumains établis à l'étranger. Les objectifs principaux du projet ont visé la recherche immédiate des coutumes, des traditions et du folklore littéraire et musical dans le contexte des actuelles dynamiques socio-culturelles. L'un des objectifs fondamentaux réalisés par le projet ethnologique déroulé à travers deux étapes du recueil de spécialité (le village Jieăn – 29 septembre – 10 octobre 2005; Şuşnievița, Nosela, Sucodru, Letai, Bărdo, Zancovți, Miheli – 30 octobre – 7 novembre 2006) a été la détermination de l'existence / la non-existence d'un répertoire vocal spécifique qui inclut des pièces musicales qui ont gardé des textes en dialecte. À présent le fond actif garde encore un nombre réduit de chansons non occasionnelles interprétées dans le dialecte Istro-Roumains, celles-ci constituant un régistre semnificatif du point de vue de l'affirmation, grâce aux éléments d'identification et d'identité, du groupe de Jieăn par rapport aux autres groupes de chanteurs – *Rano astăz merg cosi, Când am tire io-ntrebat, Mers am ocia şi colea, Ala fina feata, Oi, iepure nu juca.* Les chansons en dialecte, ayant le nom de *bugarenje*, sont considérées des réminiscences d'un vieux style d'interprétation vocale. Les mélodies mettent en évidence une structure sonore de type modal, composées par 5 sons, du rythme isochronique et une forme fixe de type: strophes. Chantées à présent seulement par des hommes, les mélodies mettent en évidence un style propre d'interprétation dans le groupe: le début des pièces musicales est soutenu par la première voix, qui interprète le premier vers du texte, une ligne mélodique ascendante. Puis, auprès de la première voix s'ajoute la deuxième reprenant le premier vers. L'arche mélodique est descendante, sans des sauts mélodiques plus grands que la tierce, l'interprétation sur deux voix réalisant un contrepoint qui contoure deux mélodies parallèles. Une caractéristique du répertoire musical traditionnel est l'existence d'un seul type musical utilisé pour tous les textes. Complémentaire, il faut souligner l'aspect essentiel de la réévaluation (reconstituer, revitaliser) du répertoire traditionnel comme source de conservation et de manifestation de l'identitaire ethnique.

AROMANIAN VOCABULARY KINSHIP

IULIA WISOŞENSCHI

The aim of this paper is to describe the Aromanian terminological system from the linguistic point of view, more over, to classify and determine the lexical elements of the system, in a way of understanding the means of denominating each Aromanian relative term of the language. Beside its anthropological and psycholinguistical features, it reveals in the depth, the social system of organisation of Aromanian community with its mechanisms of function and adjustment.

https://biblioteca-digitala.ro

RÉFÉRENTIALITÉ DANS LE DISCOURS IDENTITAIRE DES LIPOVÈNES

CRISTINA MIHALĂ

Cet étude se base sur l'analyse des discours identitaires des provenants de plusieurs types de communautés, différentes sous l'aspect de la structure ethnique et confessionnelle, communautés enquêtées dans le cadre du projet DOBROCULT, coordonné par Monsieur Ion Ghinoiu. (Il s'agit de village de Ghindăreşti, le département de Constanța, le village de Chilia Veche, le département de Tulcea, le village de Gorgova, le département de Tulcea, et le village de Mahmudia, le département de Tulcea.) Cet œuvre, le résultat des observations faites conformément aux enquêtes de terrain dans les communautés Lipovènes rappelées, tache de répondre à une question: *en quelle mesure l'identité de la population majoritaire ou l'identité des minorités situées dans la proximité influencent l'identité d'une communauté minoritaire et quelle est la manière de réflexion de cet influence, dans la forme d'une comparaison ou référentialité, dans le discours identitaire que construise cette minorité?* Les communautés des lipovans enquêtées représentent un cas spécifique de changement identitaire. Cette transformation vise, d'une part, le rapport *discours identitaire officiel imposé /vs./ discours identitaire informel*, d'autre part le rapport *majorité /vs./ minorité*. Ce qui reste comme élément constant de délimitation identitaire dans le cas des Lipovènes enquêtés sont les différents paliers et segments de la tradition. Ces éléments, au-delà du chargement de la signification ethnographique, se constitue, d'une part, comme des filtres, d'autre part comme des ressources identitaires. Au-delà des instances qu'imposent un discours officiel – présentes ou absentes dans l'intérieur de la communauté – la délimitation et la construction de l'identité des Lipovènes se réalisent par référentialité – correspondance tout particulièrement à la majorité – fait qui détermine l'existence et la persistance des Lipovènes comme groupe identitaire spécifique.

LA REPRÉSENTATION DE L'ALTERITÉ. CONTRASTES ET LIEUS COMMUNS

LAURA-IOANA NEGULESCU

Les différences, comme les similitudes, constituent des images différentes, déterminent des transformations (réactions d'attraction ou de refus) au niveau de la communauté, de la société. Cet oeuvre valorise une série de recherches de terrain, dont l'image de l'Autre a été abordée comme thème principale ou complémentaire

https://biblioteca-digitala.ro

aux autres thèmes. Dans le cadre d'une communauté traditionnelle, dont la norme fonctionne comme un système d'ordre et de compréhension du monde, les rencontres accidentelles ou successives et la cohabitation avec l'Autre engendrent un vrai imaginaire de l'Etranger. Dans le mental populaire, la représentation de l'Etranger connaît des valences multiples: celui situé en dehors de l'espace habité et possédé par connaissance (le inconnu doit être evité, même s'il est séduisant, on ne fait pas des alliances); celui de l'intérieur du village, mais avec une autre ethnie ou une autre confession, un voisin éloigné; l'intrus, l'ennemi qu'envahit (en temps de guerre ou dans un contexte politique et idéologique défavorable) et l'étranger éloigné, représentation composé conformément aux narrations personnelles sur les voyages, sur l'expérience du stage militaire ou sur le travail dans la région ou dans l'étranger. Le jeu des contrastes ou des synonymies permette tant l'adoption des discours contradictoires que la fixation des règles cohérentes et il a comme résultat final des emblèmes qui fonctionnent comme des sentences.

THE MACEDO-ROMANIANS

EMIL ŢÎRCOMNICU

Although in the 12th century they managed, before their brothers on the left bank of the Danube, to set up countries (*vlahii*), the arrival of the Turks blocked the national development. Their commercial ability led to the development of some important commercial and cultural centers in their native cities – the famous Moscopole. The extension of the commercial exchanges, the local ethnical rivalries, the decline of the Ottoman Empire and the appearance of the claimants for the Balkan inheritance – Russia and Austria – caused the disappearance of these commercial centers and the dispersal of the Aromanians in the 18th–19th centuries. Contacting the economic channels, they settled down in those places which fitted their commercial interests. But their role in history did not end. The emigrants from Moscopole who met the Romanians in Transylvania, became part of the Romanian ethnical consciousness (the Gojdu family, the Mocsony family, the Grabovszky family are only a few examples). In one the most difficult periods for the Romanians in Transylvania, an Aromanian from Moscopole – Andrei Şaguna – assumed the responsibility of the struggle for the national Orthodox church in Transylvania.

At the end of the 18th century and the beginning of the 19th century the first written works of the Aromanian scholars appeared, some of them in the Aromanian dialect. The failure of the 1848 Revolution caused the emigration of the Romanian revolutionists to European Turkey where they met the Macedo-Romanians. Their return and their employment in different ministries facilitated the first actions for the Romanian minorities in Greece and European Turkey (the Romanian poltical

https://biblioteca-digitala.ro

elite was very active in supporting the Aromanian cultural nationalism – Mihail Kogălniceanu, Take Ionescu, V.A. Urechia, Dimitrie Bolintineanu, the bishop Calinic, Christian Tell, Ion Ionescu de la Brad, etc.). The Romanian ruler Alexandru Ioan Cuza had the main role in launching the cultural offensive in the Balkan area. He agreed with setting up of the first Aromanian school (in 1864), with secularizing the properties of the monasteries in Romania and with the law which allowed the ruler to appoint bishops and metropolitans. The history of Al. Ioan Cuza's reign should be reconsidered from the perspective of the history of the Romanians at the South of the Danube. From the same point of view, Tudor Vladimirescu's sacrifice is a symbol for the difference between the national struggle of the Romanians and the international one (pan-Hellenic) of the Hetaeria. The second moment of conflict between pan-Hellenism and the Romanian spirit appears in the areas inhabited by the Macedo-Romanians. The Greeks tried to deprive them of their nationality using the language and the church and, when they did not succeed, the weapons. In this cultural and political struggle an Aromanian elite was highlighted: archimandrite Averchie, Apostol Mărgărit, Dimitrie Cazacovici, Dimitrie Atanasescu and all those primary school teachers who carried on the national struggle in the Balkan Macedo-Romanian villages.

The first Romanian school is founded in 1864, in Târnova, in Macedonia. This is the moment when the pan-Hellenist persecution against the Aromanian villages starts. The Aromanians defended themselves, fighting against the Greek armies which tried to exterminate them. The students of the Aromanian school came to Romania and substantially contributed to the study of Balkan languages and customs. Among them we should mention Ioan Caragiani, Pericle Papahagi, Tache Papahagi, Theodor Capidan, Valeriu Papahagi, Sterie Diamandi, Petre Vulcan, Ştefan Mihăileanu, etc.

SOCIO-COGNITIVE ASPECTS OF VIRTUAL LEARNING COMMUNITY

OCTAVIA COSTEA

In our work, we identify some socio-cognitive aspects of learning virtual community, seen like instruments and E-learning supports, like a self-management and self-assessment process, as well as like a development approach of learning resources and supports, i.e., moodle DidacticaRomana.ise.ro, web site-ul http://www.geocities.com/edd_krafteducom_ro/. Research approaches consist in deliberative and descriptive methods, in participative and online methods, in itinerary training, in formalising and modeling of participation.

In the first chapter *Instrumental and educational aspects*, our conclusion is related to the necessity to synchronise the teacher control with the student's

https://biblioteca-digitala.ro

autonomy, to the possibility to create didactic situations for the discovering and exploring all information and documentation resources.

In the second chapter, *Tutorial training aspects* through moodle, *i.e.*, ***http:// didacticaromana.ise.ro,*** we propose any possibilities to have a multi-perspective, interactive and in succession professional dialogue, in time and in space, between persons and / or groups.

In the third chapter, *Modeling aspects through web-site and e-mail*, we expect the specific social behaviours, identified in implicit ways, or transferred as the self-representations (having a large motivation potential), or representations expressed in public spaces, with a great potential of responsibility – i.e. seminars, debates, e-mails, web-site, etc.

LETTERS FROM CANADA. MARKS OF IDENTITY IN ELECTRONIC DOCUMENTS

RODICA RALIADE

Our approach aims to find aspects of the way how Romanians in Canada continue to express themselves, perpetuating the specific character of the Romanian culture.

The specific character of the Canadian geography (the long distances which separate the Romanian communities), climate (the difficulty of keeping the contact with each other during the whole year), technology (the improvement of communication) have lead the researcher to creating two distinct types of information, according to its source:

– information and stories obtained directly;

– interceded information and stories (second grade stories) gathered from the internet.

The internet stories of e-mails and discussions contribute to the discovery of the meaning and symbolism involved in the life of Canadian immigrants, being the echo of a double national and civic affiliation sentiment. Beyond the personal fidelities, reserved for the culture of the origin group, there are also proposed values which are common to all those who chose the Canadian citizenship.

TRAIAN HERSENI AS ANTHROPOLOGIST

CRISTIANA GLAVCE and GHEORGHIȚĂ GEANĂ

An outstanding scientist, Traian Herseni belongs to the generation of Romanian intellectual figures of the inter-war period, a generation who aspired to a

https://biblioteca-digitala.ro

complex understanding of phenomena and, consequently, practised pluridisciplinarity as a necessary method. This method was currently promoted by the so-called "Monographic School of Bucharest", a large sociological movement of international prestige, led by Professor Dimitrie Gusti. Traian Herseni studied sociology and, in 1934, he obtained his doctor's degree under supervision of Professor Gusti, whose close colleague and collaborator became consequently. In that context, Traian Herseni was interested in the study of human being as a bio-psycho-social complex and just this interest oriented him towards anthropology. As relevant for Herseni's contributions to cultural anthropology two of his books are presented: *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Ţara Oltului* [Ancient Forms of Romanian Folk Culture. A Paleoethnographic Study on the Bands of Young Men of the Olt Land] (1977) and *Literatură şi civilizaţie. Încercare de antropologie literară* [Literature and Civilization. An Essay in Literary Anthropology] (1973).

LA CONTRIBUTION DE MIRCEA ELIADE AU DÉVELOPPEMENT DES ÉTUDES DE MYTHOLOGIE POPULAIRE ROUMAINE

MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI

L'auteur envisage les preoccupations de mythologie populaire du grand écrivain roumain reconnu dans tout le monde ethnologique comme un initiateur des études des mythes.

On passe en revue ses grandes exégèses mythologiques, comme *Le Sacre et le Profane* (1965), *Naissances mystiques* (1959), *Aspects du mythe* (1963), *De Zamolxis à Genghis-Khan* (1970).

Eliade a entendu avec finesse le profond sens du mythe, du sacre, les dimensions sacres du temps et de l'espace.

Comme un historien des religions, il a pénétré dans la conscience de l'homme archaique qui vit pleinement une experience sacre.

Eliade fait une analyse structurelle profonde de la fonction des mythes et, dans le même temps, il dissocie des diverses formes et types des mythes: celles cosmogoniques, comme le mythe exemplaire, les mythes de renouveau, les mythes d'initiation et de construction.

Dans la même manière, le grand ecrivain fait une analyse structurelle des symboles mythologiques et des hierophanies.

Ses recherches mythologiques repondent a son intérêt pour le folklore roumain et le matériel connu à la date respective.

Il s'impose comme un chercheur modern de la mythologie et des mythes, comme un anthropologue et historien des religions et des cultures traditionnelles.

https://biblioteca-digitala.ro

THE OMNIPRESENCE OF GENERAL AVERESCU

RADU TOADER

Alexandru Averescu (1859–1938) was an outstanding general of the Romanian Army in the World War One. The king Ferdinand trusted him much and sent him everywhere it was a major crisis or danger for our troops in the war. The worst battles on the Romanian fronts were Mărăşeşti, Mărăşti and Oituz (the summer of 1917). Romanian troops tried and succeeded to stop German and Austrian troops at Mărăşeşti, Mărăşti and Oituz. This victory was very precious to Romanians because it was at that time a matter of survival of the kingdom and country.

Averescu was as well a political leader after the war (since 1918). He build The People's League (later The People's Party) and held the power three times (as a Prime Minister), in 1918, 1920–1921, 1926–1927.

The king Carol the Second distinguished him with the Field Marshal rank, the highest rank of the Romanian Army (1938).

https://biblioteca-digitala.ro

∴ *Etnologie românească*. I. *Folcloristică şi etnomuzicologie*. Coordonatori: Sabina Ispas şi Nicoleta Coatu, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2006, 386 p.

Conturate încă de la jumătatea secolului XX, intenţia şi ideea conceperii unei ample *sinteze etnologice* au rămas mult timp doar la nivelul unui deziderat pentru generaţia de specialişti din ultimele decenii. Acestea au fost reactualizate la început de nou mileniu, într-un context novator care solicita orientarea gândirii ştiinţifice spre un proces de redefinire şi reevaluare a domeniilor şi obiectelor de studiu, derulat în paralel cu îmbogăţirea şi diversificarea câmpurilor de cercetare. În acest context, tot mai stringentă a devenit elaborarea unei sinteze care să ofere o imagine complexă a conţinuturilor disciplinelor etnologice, la nivel particular, teoretic şi metodologic, cu evidenţierea liniilor specifice de evoluţie şi din perspectiva unui prezent care trasează o continuitate cu multiple deschideri şi perspective noi.

Pornit iniţial – fie şi numai intenţional – dinspre registrul mult mai amplu al unui tratat de etnologie, proiectul a fost ulterior restrâns, ca sferă de abordare, doar la disciplinele folcloristică şi etnomuzicologie, urmărite evolutiv, pe o perioadă bine delimitată, până în anul 1990. Fără să emită pretenţia şi profunzimea unei enciclopedii a ideilor, proiectul *Etnologie românească* conturează, totuşi, o macrosinteză a sintezelor, cu un câştig substanţial de anvergură şi complexitate, impunându-se ca o premieră ştiinţifică în domeniile de profil. Structura de ansamblu implică ordinea unei serii de volume: I. *Folcloristică şi etnomuzicologie*; II.1. *Metodologie. Arhive. Instrumente de lucru;* II.2. *Instrumente şi tehnici de lucru*; III. *Categoriile ritual-ceremoniale ale ciclului familial. Expresii literare şi muzicale – naşterea şi copilăria*; IV. *Categoriile ritual-ceremoniale ale ciclului familial. Expresii literare şi muzicale – Căsătoria (prenupţial, nupţial, postnupţial)*; V. *Categoriile ritual-ceremoniale ale ciclului familial. Expresii literar-muzicale – Complexul ritual-ceremonial funebru. Moarte şi înmormântare, comemorări*; VI. *Categoriile ritual-ceremoniale ale ciclului calendaristic. Expresii literare şi muzicale*; VII. *Instituţii, organizaţii, asociaţii culturale*; VIII. *Periodice*. Într-o viziune generală, lucrarea surprinde triada fundamentală: ştiinţă – obiect – metodă, de la marcarea direcţiilor de formare, evoluţie şi consolidare ale disciplinelor folcloristicii şi etnomuzicologiei, până la relevarea structurilor metodologice specifice şi la configurarea analitică a obiectului de studiu, prin conţinuturi categoriale particulare.

Punerea în operă a vastului proiect a debutat cu volumul *Etnologie românească*. I. *Folcloristică şi etnomuzicologie*, realizat prin efortul de teoretizare al unui grup de specialişti care, deşi atestă primatul vârstei tinere, probează o deplină competenţă şi autoritate ştiinţifică.

Paginile de *Prolegomene* (Radu Toader) surprind, într-un mod pe cât de succint pe atât de relevant, contextul istoric românesc, integrat celui european din secolele al XVII-lea – al XIX-lea, împreună cu reperele evenimenţiale în determinări temporale şi spaţiale, care sunt definitorii pentru configurarea şi devenirea disciplinelor etnologice. Logica limpede şi coerentă a construcţiei se certifică, prin definiri şi clarificări, încă de la articularea capitolului introductiv, intitulat *Terminologie. Concepte fundamentale* (elaborat de Germina Comanici, Ofelia Văduva, Sabina Ispas, Laura Iliescu, Ion Alexandru, Anca Stere), consacrat teoretizării noţiunilor de cultură, civilizaţie, identitate culturală, tradiţie şi cultură populară, folclor etc., aşa cum au fost folosite în majoritatea studiilor elaborate şi/sau acceptate în folcloristica şi etnomuzicologia perioadei amintite. Trecerea spre cea mai dezvoltată secţiune a lucrării, *Şcoli, orientări, tendinţe* (Rodica Raliade, Mihaela Şerbănescu, Mihaela Nubert-Cheţan, Luiza Popa, Mihai Canciovici, Ion Alexandru, Mihaela Pena, Emil Ţârcomnicu, Laura Iliescu, Nicolae Teodoreanu, Cristina Gafu, Nicoleta Coatu) este făcută după parcurgerea unui concentrat privind tripticul etnologic: folcloristică – etnomuzicologie – etnografie, în capitolul *Discipline etnologice* (Ion Alexandru, Marin Marian Bălaşa, Germina Comanici). Studiile ambelor capitole creionează un traiect diacronic al curentelor şi tendinţelor implicate în

https://biblioteca-digitala.ro

fundamentarea folcloristicii şi etnomuzicologiei, de la precursori la şcolile latinistă, filologică, comparatistă, sociologică şi până la orientări moderne din a doua jumătate a secolului XX; departe de intenţia unor exegeze critice sau tratări exhaustive, autorii acestor investigaţii şi-au propus conceperea lor într-un caracter general mai mult constatativ-sintetic, dar perfect echilibrat şi onest. Capitolul despre *Identitatea romanităţii sud-dunărene* (Iulia Wisoşenschi, Mihaela Nubert-Cheţan), investigată dintr-o dublă perspectivă, folcloristică şi etnomuzicologică, încheie acest prim volum al seriei de sinteze etnologice, realizat într-o necesară unitate de gândire, stil şi limbaj ştiinţific, proprie elaborării colective, dar şi în spiritul promovării libertăţii de gândire şi interpretare a fiecărui autor.

Nu în ultimul rând, ni se pare relevant să mai subliniem – selectând ultimele aprecieri ale coordonatorilor, din *Argument* – că „această lucrare are un dublu caracter ştiinţific: unul strict teoretic, *informativ*, prin contribuţiile realizate pe baza unei selecţii reprezentative şi pe esenţializări, cu relevanţă teoretică şi metodologică pentru domeniile abordate, şi un altul *formativ*, în raport cu tânăra generaţie de specialişti care îşi dezvoltă, astfel, capacităţile şi competenţele profesionale".

CONSTANTIN SECARĂ

Sabina Ispas, *Preminte Solomon. Legenda populară românească între canonic şi apocrif*, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2006, 288 p. (Colecţia „Mythos")

Antologiile de texte, cam de regulă didactice, şi studiile de mai mici dimensiuni nu reuşiseră să prezinte, în datele lui reale, peisajul amplu, de o mare diversitate, al legendelor populare româneşti, care se relevă odată cu apariţia lucrării de excepţională importanţă al lui Tony Brill, *Tipologia legendelor populare româneşti*. I. *Legenda etiologică* (2005); II, *Legenda mitologică, legenda religioasă, legenda istorică* (2006), volume tipărite de Editura Saeculum I.O. Surpriza începe cu numărul mare de legende, peste 6000 de tipuri. Evident, nu toate de prim plan, fiindcă legendele despre Daciţa din Ceahlău, Ion-Calo-Ion, Împăratul Cioană, Împăratul Leri, Marcoş-Paşa, Marcu Viteazu, Românaş, Novac, Atila, Împăratul Josef al Austriei, regele Ladislau, Napoleon, Burebista (o singură legendă, în volumul lui Friedrich Müller, *Siebenburgische Sagen*,1885), Împăratul Tiberiu şi multe altele, prezente doar cu o atestare sau două, nu se pot compara cu cele cu o frecvenţă mai mare, precum cele despre Alexandru Macedon, Matei Corvin, Avram Iancu, Horia, Tudor Vladimirescu, Negru Vodă, Constantin Brâncoveanu, Carol I, Cuza-Vodă (poziţiile 14 837–14 951), Ştefan cel Mare (poziţiile 15 094–15 215), Vlad Ţepeş (poziţiile 15 257–15 276).

O altă surpriză, de data aceasta tematică, este prezenţa unui număr considerabil de legende despre evenimente şi personaje care au existat cu milenii în urmă. Este cazul legendelor despre regele biblic Solomon. Deschizătoare de orizont asupra acestor legende au fost studiile lui B.P. Hasdeu, capitolul despre Solomon din cartea lui Moses Gaster, *Literatura populară română* (1883) şi studiul lui N. Cartojan, *Legendele solomoniene în basmele şi credinţele noastre*, din „Cercetări folclorice" I (Bucureşti, 1947, p. 91–106). Trebuie spus însă că toate acestea s-au bazat pe foarte puţine legende solomoniene româneşti. Meritul studiilor lui Gaster şi Cartojan este în primul rând de a fi semnalat bogăţia legendelor solomoniene în Orient şi în Occident şi de a fi semnalat studiile străine despre acestea, precum acelea semnate de A.N. Veselovski (1872) şi V. Jagić (1876). Studii care au relevat că personaje din *Vechiul Testament*, ca Adam, Eva, Abel, Cain, Avraam, Moise, Sf. Ilie, au pătruns la noi prin textul biblic şi prin cronografie, în cărţile populare, în oraţii de nuntă, în descântece, pilde, proverbe. Înainte de a ne axa strict pe problemele legendelor solomoniene, să amintim că, în literatura de specialitate românească, a făcut obiectul de studiu şi o altă legendă biblică. Ne referim la studiul lui Tancred Bănăţeanu, *Daniil şi balaurul. Influenţa legendelor biblice în diverse culturi folclorice*, din „Miscellanea Ethnographica", I (Cluj, 1947, p. 170–207).

De la lucrarea sa de doctorat, *Raporturile între literatura apocrifă, cărţi populare şi folclor. Ciclul solomonian în cultura românească*, susţinută în anul 1979, cu prof. univ. dr. Ion Chiţimia, doamna Sabina Ispas a continuat să aprofundeze tematica solomoniană şi a publicat capitole în

https://biblioteca-digitala.ro

publicații ale Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu". Toate contribuțiile sale pe această temă le-a strâns, la sfârșitul anului 2006, în volumul *Preminte Solomon. Legenda populară românească între canonic și apocrif*.

Pentru a înțelege noutatea adusă de cartea doamnei Sabina Ispas simțim nevoia să ne întoarcem puțin în timp, pentru a reaminti câteva idei formulate de M. Gaster și N. Cartojan. M. Gaster, în cartea sa citată mai sus, contura astfel subiectul: „Solomon, eroul unui ciclu însemnat de povești și legende cari au influențat în gradul cel mai înalt atât Orientul cât și Occidentul. Căci *Biblia*, înzestrând pe Solomon cu toate darurile spiritului și ale trupului, a dat putere fanteziei de a se dezvolta și de a descrie mărirea și înțelepciunea lui Solomon. Astfel a ajuns viața lui Solomon să fie ca o cercevea, care cuprinde în sine un șir îndelungat de istorii și povești, adeseori de origine cu totul străină, cari s-au grupat și cristalizat în jurul acestui punct fix".

N. Cartojan se arată cumva surprins de ecoul, peste milenii, pe care le-au avut faptele, știința și înțelepciunea „crăișorului", „regișorului": „Acest regișor se numea Solomon, iar legenda l-a împodobit cu pomposul titlu *Solomon împărat*, pe când poporul nostru l-a denumit Preminte Solomon". Reproducând aprecierile cu privire la Solomon din *Sfânta Scriptură*, în traducerea *Bibliei* lui Șerban-Vodă, N. Cartojan continuă în același mod degajat, chiar critic: „Laudele pe cari le aduce istoriograful împăratului Solomon par cu totul exagerate, și nu trebuie să ne mire lucrul din partea unor orientali. Adevărul e că nu s-a păstrat nici o scriere a acestui suveran, și e posibil că nici n-a compus vreuna. De altfel, Sfânt Scriptură spune deslușit că «grăia», adică «discuta» despre toate acelea, iar nu că a «scris». Pare-se însă că pe vremea lui circulau diferite povestiri cu conținut moral, felurite sfaturi gospodărești sau rețete medicale, atribuite lui Solomon, dar din acestea nu s-a păstrat absolut nimic. În veacurile cari au urmat, legenda l-a împodobit cu tot felul de alte daruri și i-a atribuit câte o altă scriere. Regele Solomon fu socotit poet, vizionar și proroc, moralist, parabolist și autor de proverbe. Pe lângă aceste însușiri, dată fiind reputația lui de naturalist, ușor s-a putut forma în jurul lui legenda că ar fi fost vrăjitor, că știa să evoce sufletele celor morți, că pricepea graiul dobitoacelor, cunoștea leacuri miraculoase și câte altele. Cu timpul, ajutat de legendă, acest monarh, al cărui regat avea o suprafață mai mică decât Moldova, va ajunge să treacă drept stăpânitor al lumii întregi, împărățind peste toate popoarele și posedând toate avuțiile pământului". „Prin tradiție – adaugă N. Cartojan – legendele solomoniene s-au păstrat la arabi, care le-au înfrumusețat mult și le-au dat atâta crezarea, încât au fost trecute și în Coran". Am dat acest citat lung pentru că este o bună portretizare a lui Solomon și pentru că reflectă modul de formare a legendelor.

Cartea doamnei Sabina Ispas este o contribuție în mai multe sensuri: se deschide cu un amplu studiu asupra legendei pe care o încadrează în sistemul prozei populare, examinează legenda și religia – interferență și determinare – tipărește, pentru prima dată, corpusul de texte (49), cele mai multe din arealul moldovenesc, pe care le-a aflat, unele la secția de manuscrise a Bibliotecii Academiei Române (cel mai vechi se presupune că datează din 1770), altele în câteva colecții tipărite (Elena Niculiță-Voronca, C. Rădulescu-Codin, Vasile Sala), altele în reviste („Șezătoarea", „Ion Creangă"), în fine, altele în arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu", culese între anii 1950 și 1973. Ciclul legendelor despre Preminte Solomon. Premintele Solomon, Preaminte Solomon, Primintele Solomon, Prea cuminte Solomon, Mândru Solomon – cum a fost denumit eroul biblic de către români – este, scrie Sabina Ispas, „un conglomerat de tipuri și motive narative foarte diverse, al cărui ax central este personalitatea regelui Solomon și care se concentrează în jurul unei caracteristici dominante care îi determină și îi justifică, în fapt, existența ca erou narativ: înțelepciunea neobișnuită". Toate aceste legende au pătruns în literatura lumii și în cea românească pe filieră veterotestamentară și prin mijlocirea textelor apocrife. Sacre în *Vechiul Testament*, legendele populare sunt încă profane. Autoarea cunoaște legendele despre Solomon în literatura lumii, apelează la tipologiile existente în lume, însă este interesată de modul cum este perceput eroul biblic în cele românești, în istorisirile morale și edificatoare de la noi. Constată că toate atributele eroului apar și în legendele românești: precocitatea lui, perspicacitatea, cutezanța, darul de legiuitor, de împărțitor al dreptății. Permanent se fac raportări la fondul de legende străine, dar și la literatura populară românească, în general, unele probe prin care trebuie să treacă eroul echivalând „cu probele pe care

https://biblioteca-digitala.ro

trebuie să le treacă eroul basmului fantastic, de exemplu, care luptă cu balaurul, cu zmeul, înfruntă păsări uriaşe şi forţe diavoleşti, pentru a dobândi un statut social superior".

Textele româneşti sunt de regulă legende, însă, scrie autoarea, „se poate presupune că au existat şi alte variante care să fi reprezentat basmul propriu-zis şi care nouă nu ne sunt cunoscute sau nu au fost înregistrate la data la care erau active în cultura orală".

Cele şapte manuscrise, de la începutul corpusului de texte, se deosebesc de cele care urmează, atât prin caracterul de text elaborat, mai îngrijit, prin preocuparea de a oferi un portret mai bine conturat al protagonistului, cât şi prin amploarea lor; celelalte, cele mai multe, au o mai marcată notă de oralitate şi se axează pe câte un motiv, mai rar pe două. Cel intitulat *Cuvântu de înţelepciune lui Solomon şi de muierea lui* apasă, de la început, pe uşurătatea comportamentală a lui Solomon, „căci umbla el ca un nemernic pe la toţi craii şi curvea cu crăiesele lor", pentru ca apoi să se adeverească previziunea lui David împărat, tatăl lui Solomon, că „nici o frumuseţe nu iaste fără zminteala oamenilor", să se adeverească acestea când Solomon este trădat de către soţia sa, care cedează „craiului Chiprului". Alt episod prezintă demersul lui Solomon pentru recuperarea soţiei sale şi şiretlicul cu care scapă de spânzurătoare, voinicii lui ucigându-l pe împăratul Chiprului, iar amantei acestuia rezervându-i o „moarte dulce", adică legând-o de coada unui cal care, dându-i-se drumul, o face, târând-o, praf. Celălalt text este axat pe aceeaşi canava. Cel de-al treilea text, *Împărăţia lui Solomon*, îl prezintă pe acesta foarte popular şi înţelept, calităţi pentru care este căutat de toţi domnii şi craii care-i dăruiesc „plocoane tot de aur şi lucruri scumpe şi pietri, şi odoare minunate, şi veşminte împărăteşti". Auzind de faima lui Solomon, Savila, împărăteasa, pleacă de la „marginea pământului", unde se afla „aurul cel scump carele se cheamă sufir", pentru a-l întâlni pe vestitul înţelept, cu care vorbeşte „tot în pilde". Aceasta, vrând să-i încerce înţelepciunea, îl supune unor probe, pe care nu le mai amintim. Finalul textului notează că, la bătrâneţe, Solomon a fost părăsit de proverbiala sa înţelepciune, femeile scoţându-l „din mintea sa şi din înţelepciunea cea multă, şi l-au făcut de a uitat de Dumnezeu şi şi-a plecat inima spre Dumnezeii muierilor sale". Textul *Moartea lui Solomon* este o laudă nemărginită a înţelepciunii acestuia şi a bogăţiei sale uriaşe, a operei sale de constructor al unui fabulos palat, calităţi şi opere care i-au adus admiraţia tuturor neamurilor, inclusiv a împărătesei de la Sava. Înţelepciunea regelui biblic a cedat apoi, spre sfârşitul vieţii sale, „trupeştilor dezmierdări", care i-au „orbit" sufletul şi l-au abătut de la Dumnezeu şi l-au îmbătrânit fără vreme. Într-o carte a sa, *Eclesiastul*, pe care a scris-o *„puţin ceva înaintea morţii sale"*, a constatat, cu adâncă tristeţe, că toate bogăţiile şi onorurile „au fost zadarnice şi deşarte". Cel mai amplu text, *Începutul de împărăţia lui Solomon*, îl reprezintă încă din tinereţe, de la 12 ani, ca „foarte înţelept şi cu sfat mare cât nici au fost altul potrivnic lui". Urmează pilda cu cele două femei care-şi revendicau coconul viu, deşi una dintre ele născuse un cocon mort. Solomon ordonă să fie ucişi amândoi coconii şi să fie împărţiţi celor două. Cea cu coconul viu cere să nu fie ucis şi să-i fie dat celei cu coconul mort, marea satisfacţie sufletească a acesteia fiind că fiul ei trăieşte, deşi nu-i mai aparţine. Revine şi aici viaţa libertină a lui Solomon, care era „prea curvar, că avea şapte sute de muieri jidoveşti şi de alte seminţii au mai avut trei sute de ţiitoare". Următorul episod prezintă construirea Sionului, construcţie fabuloasă prin frumuseţe şi bogăţie „că n-au mai fost alta ca aceea supt ceriu", constructorul ilustrându-se apoi şi prin repararea cetăţii Ierusalimului. Fapte măreţe care i-au adus faimă, toţi domnii şi craii de la marginea pământului, între ei Savila, venind să îl vadă şi să-i aducă „tot felul de lucruri scumpe". Solomon sfârşeşte neglorios, la bătrâneţe, fiindcă pentru femei „şi-a pus şi pohvala, cinstea şi sufletul, şi a fost mai jos decât alţi împăraţi".

Bogat reprezentat este motivul „plugul de aur". Variantele care-l conţin sunt fie mai coerente, mai bine construite, fie foarte lapidare, ca acestea din răspunsurile la chestionarul lui Nicolae Densuşianu, în care nu este amintit Preminte Solomon, sau, când este numit, este confundat cu Alexandru Macedon: „Se vorbea în vechime despre un plug de aur şi se zicea că dacă va ploua în luna mai, plugul are să fie bun, iară dacă nu va ploua în luna acea, îi prost plugul"; „Din bătrâni s-au auzit că un împărat turcesc ar fi făcut un plug de aur şi l-ar fi pus la viderea împărăţiei"; „Se vorbeşte că împăratul Solomon sau Machedon avea un plug de aur"; „Dacă în luna mai plouă, apoi plugul de aur nu-i vrednic nimănui să-l cumpere, iar de nu, nu face nici un ban".

https://biblioteca-digitala.ro

Prezentăm, în continuare, variantele mai bine închegate. Într-una din comuna Lespezile, judeţul Iaşi, Preminte Solomon, filosof la un împărat, este alungat de acesta în urma denunţului unui alt filosof. Absenţa lui Preminte Solomon este adânc resimţită de împărat, care face un plug de aur, cu care oameni de-ai săi colindă prin ţară ca să-l afle pe filosoful Solomon. Un singur om răspunde la întrebarea privind utilitatea plugului de aur: „Dacă n-a ploua în luna mai, [plugul] nu face nici coaja aiasta de mălai". Este dus înapoi la împărat. Varianta următoare, din Zăpodeni–Vaslui, din chestionarul lui N. Densuşianu, este similară cu cea precedentă. Într-o altă variantă, din Hăneşti–Botoşani, din aceleaşi răspunsuri la chestionarul lui N. Densuşianu, împăratul trimite pe un credincios al său cu plugul de aur în lume pentru a-i găsi fiul. Acesta răspunde că „dacă va ploua în luna mai, nimene nu-l poate preţui [plugul], iar de nu va ploua, acel plug nu face nici un ban". O altă variantă, din Cristeşti – Botoşani, tot din răspunsurile amintite, îl prezintă de înţeleptul Solomon umblând prin lume „de frica mamei sale", într-o căruţă cu trei cai, „unul chior, altul gras şi altul slab". Încercaţi de remuşcări, părinţii trimit după el oameni credincioşi, împreună cu un plug de aur. La întrebarea privind utilitatea unui astfel de plug, Solomon răspunde: „De nu va ploua în mai şi iunie, atunci plugul nu valorează nimic, iar de va ploua, nimene nu-l poate preţui". Solomon este astfel recunoscut şi readus la casa părinţilor săi. Caii cu care umblă el aveau o semnificaţie pe care Solomon o dezvăluie în final: „în caii lui se reprezintă toată structura socială, adică: calul cel chior reprezintă pe împăratul, cel gras pe cei bogaţi şi cel slab pe săraci şi pe care-i sug bogaţii şi împăratul nu vede". E aici un element de critică socială, nemaiîntâlnit în vreo altă variantă. Într-o altă variantă, din Şipote-Iaşi, tot din manuscrisul lui N. Densuşianu, Pre Cuminte Solomon este cel care şi-a pierdut fiul. Primul îşi trimite o slugă cu un plug de aur. Numai un om a apreciat că „dacă se va ara cu dânsul şi va ploua în luna mai, este nepreţuit, iar dacă nu, nu face nimic". Comunicându-i-se acest răspuns, Pre Cuminte Solomon înţelege că autorul răspunsului este fiul său şi trimite să fie adus înapoi acasă. În varianta din Băseşti–Vaslui, tot din răspunsurile la chestionarul lui N. Densuşianu, împăratul, nenumit, este mulţumit că fiul său, şi el nenumit, observa critic verdictele pe care le dădea împăratul în anumite judecăţi. Drept consecinţă, împricinaţii veneau iarăşi la împărat pentru a fi rejudecate cauzele. Aflând că cel care învrăjbeşte lumea este fiul său, împăratul îşi izgoneşte fiul şi nu vrea să mai audă numele lui. Plecarea de acasă a acestuia aduce numai nenorociri: oamenii se înrăiesc, este secetă, furturile se înmulţesc, toate lucrurile „se întorc pe dos". Împăratul hotărî să se facă un plug de aur, în care îşi punea toate speranţele de îndreptare a stărilor rele din ţară. Realizează, în această situaţie de criză, că fiul său „era un om înţelept şi pricepea foarte bine lucrurile în tot adâncul lor". Însuşi împăratul pleacă în lume cu plugul de aur, şi-i întreabă pe toţi cei pe care-i întâlneşte cât preţuieşte plugul de aur. Numai un cioban răspunde că „dacă timpul va fi bun, şi va ploua regulat, plugul preţuieşte cât toată împărăţia, iar dacă timpul va fi rău şi nu va ploua regulat, plugul nu preţuieşte nici o jumătate de lescaie". După răspuns, ciobanul fuge, pentru a nu i se recunoaşte adevărata identitate. Înapoiat la împărăţie, împăratul trimite „cuvânt de iertare" pentru fiul său, iertare care-l aduce acasă pe fiul înţelept. Împăratul reflectează: „un cuvânt înţelept preţuieşte mai mult decât multe lucruri în aur".

Într-o variantă din Găgeşti – Vaslui, şi ea din răspunsurile la chestionarul lui N. Densuşianu, nu mai este vorba despre alungarea fiului de împărat, ci despre un împărat care supune unui sfat de împăraţi, boieri şi bătrâni preţuirea unui plug de aur pe care l-a făcut. Doar Solomon cel înţelept spune că plugul face „bani nenumăraţi dacă va ploua lunile aprilie, mai şi iunie; iară dacă nu plouă în acele luni nu face nici un ban, decât numai materialul din care a fost făcut". În varianta din Văcăreni–Tulcea, din aceeaşi sursă, un împărat cheamă la el multă lume ca să-i preţuiască plugul de aur pe care l-a făcut. Doar un mocan dă următorul răspuns: „Dacă va ploua în lunile prier, mai şi cireşar, atunci n-am putea să-i găsim preţul, iar dacă nu va ploua, atunci nu preţuieşte nici un ban".

În varianta, nelocalizată, din aceleaşi răspunsuri la chestionarul lui N. Denuşianu, înţeleptul Solomon spune cu privire la plugul de aur făcut de tatăl său, împăratul David, că „dacă n-a ploua în luna mai, plugul de aur nu face nici un ban", replică după care copilul Solomon „s-a pierdut". David organizează un praznic cu speranţa că va participa la el şi Solomon. Celor adunaţi, împăratul le dă linguri „de câte un stânjăn", pe care ei nu le pot utiliza. Prezent acolo, Solomon îi sfătuieşte „să se hrănească unul pe altul cu lingura". Spre surprinderea sa, împăratul află că totuşi bucatele au fost consumate şi că cel ce-i sfătuise pe meseni cum să folosească lingurile lungi fusese fiul său, Solomon.

https://biblioteca-digitala.ro

Varianta din Beştepe – Tulcea, tot din răspunsurile la chestionarul lui N. Densuşianu, ceva mai dezvoltată, cuprinde mai întâi episodul despre „îngustimea" minţii femeieşti, inclusiv a mamei lui Solomon. Adeverindu-se aprecierea lui Solomon, mama sa îl blestemă să umble „în înaltul cerului şi fundul pământului şi din [surcele] să scoată glas de fată mare" (metaforă, cum vom vedea, a viorii). Solomon născoceşte vioara pe care i-o oferă diavolului, în schimbul ajutorului de a-l purta prin înaltul cerului şi de a-l coborî în fundul pământului. Împărăteasa, mustrând-o cugetul că şi-a alungat feciorul, născoceşte un plug de aur şi invită multă lume să îl preţuiască „cu modul acesta doar ar afla urma fiului său". Într-adevăr, acesta vine şi rosteşte aprecierea cunoscută din variantele precedente. Aflând înţeleapta apreciere, împărăteasa este convinsă că a emis-o fiul său.

În varianta din Mârleanu–Constanţa „feciorul foarte deştept", de data aceasta fiul lui ţar Constantin (Constantin cel Mare), fuge de acasă în urma unei vorbe „cam aspre" a mamei sale. Mâhnit foarte tare, împăratul porunceşte să fie făcut un mic plug de aur, cu care oameni de-ai săi umblă prin lume şi notează toate aprecierile asupra lui. Într-un oraş, al cărui nume este necunoscut, unul din mulţime spune: „acest plug, cu toată frumuseţea lui, dacă de la 15 martie şi până la 1 de cireşar nu va ploua, nu face nici o lescaie, dacă însă va ploua, este nepreţuit". Cercetând toate răspunsurile care i-au fost aduse la cunoştinţă, împăratul dă poruncă să-i fie adus cel cu răspunsul amintit şi, astfel, îşi reîntâlneşte feciorul.

O variantă, dintr-un manuscris inedit al Elenei Niculiţă-Voronca, spune că Preminte Solomon, care „avea capul de argint şi părul de aur" şi era „tare înţelept", fuge de la părinţi fiindcă spusese că „mintea nu cântăreşte decât ceea ce-i mai rău" (în alte variante „nici cât un excrement de câine"). Tatăl lui Solomon foloseşte şi aici proba plugului de aur, iar răspunsul înţelept, cunoscut şi din alte variante, este dat de un „băiet flenduros". Tatăl trimite să-i fie adus fiul. O notă aparte aduce, în această variantă, menţiunea că Solomon a „instituit rânduiala" ca „luna apriI să fie jumătate caldă, căci înainte era tot rece". În varianta din Mihalcea, nordul Bucovinei, tot din manuscrisul Elenei Niculiţă-Voronca, fiul de împărat este alungat fiindcă „se făcea mai cuminte decât tatăl său". După un timp, este căutat cu un plug de aur şi el răspunde că această unealtă „n-are niciun preţ dacă n-a ploua în luna mai". Urmează şi masa dată de împărat, unde celor invitaţi le sunt legate polonicele de mâini, ca să fie împiedicaţi să mănânce. Băiatul îi învaţă să se hrănească unul pe altul. Un alt episod este acela în care fiul îşi înjoseşte mama, spunându-i că mintea ei cântăreşte cât nişte necurăţenii. Textul capătă ceva din structura basmului, fiul de împărat luându-se tovarăş cu Sfarmă-Cremene şi cu Barbă-Cot etc. Într-o variantă, tot din Mihalcea, fiul de împărat este alungat pentru că spune că mintea mamei sale „nu cântăreşte mai mult decât ceea ce e mai mârşav". Este căutat, la fel, cu un plug de aur care, spune cel căutat, dacă nu va ploua în luna mai, nu plăteşte nici cât ceea ce se uşurase el sub un gard. Cum nu este dus la palat după acest răspuns, se încearcă şi proba cu polonicele lungi, legate de mâinile mesenilor.

Trecem peste alte variante şi menţionăm finalul unui text din manuscrisul Elenei Niculiţă-Voronca: „Legenda aceasta, în general, e în mare vază şi se crede că e din cartea *Alexandria*. Nu se găsesc însă oameni care să o povestească în întregul ei, ci numai fragmente". Nu numai că n-o povesteau, la începutul secolului XX şi în deceniile următoare, în întregul ei, dar unii i-au uitat elementele esenţiale. O variantă din Botoşani, culeasă tot de folcloristă amintită, n-a mai păstrat sintagma „plug de aur", mama lui Solomon trimiţând după el să fie căutat cu plugul (deci nu cu plug de aur). Într-o variantă din Straja, judeţul Suceava, culeasă de Ovidiu Bîrlea în anul 1967, plugul de aur nu-l face tatăl lui Solomon, ci chiar acesta şi chestionaţi asupra valorii uneltei sunt toţi sfetnicii şi „ţăranii muncitori". Unul dintre ei, Vasâli, răspunde: „Luminate împărate, ie frumos plugu dumitale de aur, foarte bine l-ai gătit: are coarne frumoase, poliţă frumoasă, faţă frumoasă, soarele luceşte-nr-însu parcă e la culmea orizontului şi răsare soarele, aşa mă uit la plugu iesta. Da ieste un lucru, că dacă n-a ploua în luna lu mai, plugu iesta n-are nici o valoare, ci nu să fac bucate". Împăratul încuviinţează că Vasâli are dreptate.

Cartea doamnei Sabina Ispas, care nu şi-a propus să facă „o prezentare exhaustivă a aspectelor teoretice legate de tema cercetată şi nici să epuizeze interpretările posibile ale textelor selectate pentru exemplificare", care nu şi-a propus, de asemenea, stabilirea filiaţiilor, a prototipurilor, nicio analiză filologică a textelor, este o contribuţie, îndelung elaborată, la modul cum îl percep legendele populare româneşti pe Preminte Solomon ca „erou civilizator, în conformitate cu modelul tradiţional românesc",

https://biblioteca-digitala.ro

un studiu amplu, doct, bazat pe toate textele româneşti ştiute despre legendarul rege biblic, o contribuţie prin care proza populară românească îşi relevă aspecte necunoscute până acum.

IORDAN DATCU

Cronica discului. Restituiri

În primăvara anului 2007, Marius Tucă, directorul „Jurnalului naţional", a propus realizarea câtorva proiecte în parteneriat, prin care să se ofere publicului, în tiraje foarte mari şi la preţuri simbolice, mostre de folclor din Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" (AIEF). Scopul acţiunii era oferirea unei alternative educative la avalanşa muzicilor populare de consum. Concret, era vorba de *Ediţia de Colecţie* a ziarului menţionat, care includea un CD audio şi un supliment de 24 pagini cu interviuri, articole, comentarii, transcrieri de texte şi fotografii, toate ilustrând materialul muzical. Propunerea venea în întâmpinarea unui deziderat mai vechi al conducerii Institutului, răspundea şi necesităţilor de digitizare şi restaurare a documentelor, iar directorul, dr. Sabina Ispas, membru corespondent al Academiei Române, a aprobat-o şi chiar a oferit consultanţă pentru câteva teme. Dat fiind experienţele anterioare şi specializările asimilate, ca editor şi coautor al lucrărilor din seriile *Arhive Folclorice Româneşti – Romanian Folk Archives* şi *Folclor Muzical Brăilean*, am fost desemnat să asigur consultanţa, coordonarea ştiinţifică şi să supervizez toate operaţiile, de la propunerea temelor şi selecţia pieselor muzicale, până la transcrierea versurilor, redactarea articolelor, ilustrarea cu fotografii din arhivă, editarea şi restaurarea digitală a sunetului. Lucrul a fost dificil, mass-media având standarde cu totul diferite faţă de cele ale cercetării ştiinţifice. Am fost ajutat de etnomuzicologul Constantin Secară, care a scris câteva articole biografice, de Cristina Neamu, custodele AIEF, care ne-a pus la dispoziţie toate documentele, le-a scanat şi le-a xerocopiat, şi de Dan Vlădescu, muzician specializat în înregistrare, editare şi restaurare audio în sistem digital. Documentarea a fost completată, pe teren, de reporterii coordonaţi de Carmen Anghel şi Dana Andronie.

La ediţiile din 19 martie, 26 martie, 2 aprilie 2007 dedicate lui Dona Dumitru „Siminică", Romicăi Puceanu, respectiv Mariei Lătăreţu, am asigurat consultanţa pentru supliment şi am scris câte un articol, materialul sonor fiind asigurat de Electrecord. Pentru ediţia *Fraţii Gore* (violistul Aurel şi acordeonistul cântăreţ Victor), reprezentanţi celebri ai cântecului de mahala, lucrare publicată la 14 mai, am propus includerea unor materiale din repertoriul eminamente folcloric rural al tatălui lor, Grigore Dima, zis „Gore Ionescu", din Teiş – Dâmboviţa[1], pentru comparaţie. Pe lângă articolele redactate, am selectat, am editat şi am restaurat audio digital două piese. La *Hora lui Gore*[2], lăutarul este acompaniat de violiştii Ion Puceanu[3] şi Vasile Dumitru, de ţambalagiul Costică N. Dobrică, cobzarul Gheorghe Măslină, zis „Vetoi", şi chitaristul Tudor Marin. Doina *Frunză de dragoste*[4], cum o intitulează Gore Ionescu[5], o cântă cu vioara şi cu vocea, acompaniat de acelaşi cobzar.

Prima lucrare pe care am coordonat-o integral a apărut la 28 mai 2007 şi a fost dedicată lăutarilor din Clejani – Giurgiu: *Clejanii de altădată. 1949–1952*. Selecţia a fost dificilă, datorită cantităţii mari şi valorii deosebite a materialelor datând din 1938[6], 1946, 1949, 1952, 1955, 1983 şi 1992.

[1] În perioada 24–30.03.1941 au fost înregistrate la Bucureşti, în premieră cu fonograful electric, 74 de piese. Aparatul a fost inventat şi construit de Gheorghe A Bălaşei, tehnician la „Arhiva de Folklore", cu sprijinul lui Constantin Brăiloiu.

[2] Fg. 9267, culegător Emilia Comişel.

[3] Tatăl Romicăi Puceanu.

[4] Fg. 11258b, culegători Boris Marcu şi Victoria Dosios.

[5] Titlul, conform primului vers, este *Cine mă puse pe mine*.

[6] Primele informaţii, despre „dragoste", au fost culese de etnomuzicologul Paula Carp de la Iancu Gh. Cristea.

https://biblioteca-digitala.ro

CD-ul include 15 piese culese de Gheorghe Ciobanu, Victoria Nicolescu şi Elisabeta Moldoveanu, înregistrate în Bucureşti la 20–21.11.1952 şi în Clejani la 18.06.1955, cu concursul tehnicianului Gheorghe A Bălaşei: 1. *Horă vlăsceneasca;* 2. *Doina Neajlovului;* 3. *Cânt-o păsărică-n crâng;* 4. *Lume, lume, soro lume;* 5. *Lăutăresca ţigănească;* 6. *Când era la '63* şi *Horă;* 7. *Săbărelul;* 8. *Un ţigan avea o casă;* 9. *Inimioară cu dor mult;* 10. *Brâu;* 11. *Sus pe culmea tristă, doamnă;* 12. *Pe-o potecă strâmtă* şi *Horă;* 13. *De strein şi de pribeag;* 14. *Corbea;* 15. *Lăutăreasca românească*[7]. Majoritatea sunt vocal-instrumentale (nr. 2–4, 6–9, 11–14), două sunt cântate ca la nuntă, cu o melodie de joc drept final, iar patru sunt melodii instrumentale de joc. Lucrarea este o pledoarie pentru taraful mic, pentru repertoriile şi stilurile de interpretare specifice lăutarilor ţigani din zona Vlaşca – Teleorman. Vioristul Florea D. Băsaru zis „Nebunu", Petre Manole cu ţambalul mic şi Gheorghe Moţoi „al Fiţii" cu vocea şi contrabasul cântă „dragoste" (nr. 2, 7[8], 9), cântec de joc (nr. 3[9]), cântec de mahala (nr. 4, 8, 11[10], 13)[11], baladă (nr. 6, 12[12], 14) şi muzică instrumentală de joc (nr. 1, 5, 10, 15). Stilul vocal de interpretare, bazat pe emisia în forţă, în registrul acut[13], abundă în elemente teatrale. Biografiile, transcrierile versurilor, articolele despre familii, nunţi, Cântarea României, istoricul tehnicilor de înregistrare şi restaurare a sunetului, interviurile cu urmaşii, cu notabilităţile, cu alţi lăutari şi artişti, fotografiile au completat imaginea sonoră.

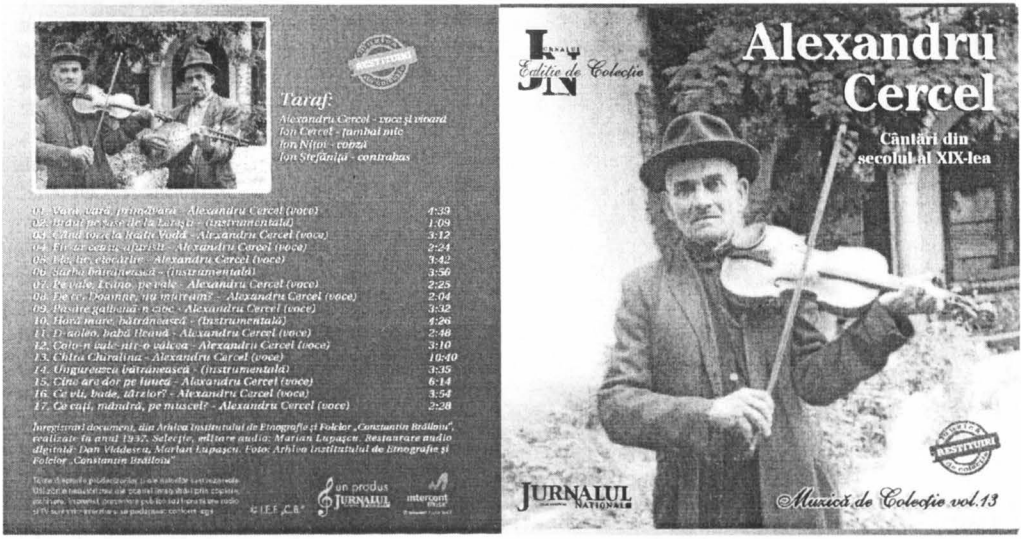
Ediţia de Colecţie din 18 iunie s-a numit *Alexandru Cercel. Cântări din secolul al XIX-lea* şi a inclus înregistrări document realizate de Paula Carp şi Ghizela Sulităeanu în Câmpulung – Argeş[14], în perioada 29.05.–4.06.1957 cu ajutorul inginerului Ion Georgescu, şi în Bucureşti, între 19 şi 22.06.1957, cu tehnicianul Petre Suslănescu. Numele lăutarului era, practic, necunoscut, subtitlul, aparent hiperbolic, lista cu piesele selectate nu avea nimic şocant. Proiectul nu a fost acceptat la început, dar, după ce am prezentat câteva mostre sonore, am primit „mână liberă".

[7] Mg. 153a, e; 154f, c, a; 156d; 153g; 597e; 154g, b; 156a, e; 597d; 155a; 153h.
[8] Acompaniament în ritm de horă mare, boierească.
[9] Acompaniament în ritm de horă „dreaptă".
[10] Text-variantă a romanţei *În drum* pe versuri de George Topîrceanu.
[11] Acompaniament în ritm de horă mare, boierească, la nr. 4, 11, 13, şi horă „dreaptă", la nr. 8.
[12] Variantă *Două surăţele,* acompaniament în ritm de horă.
[13] Se spune că Moţoi „spărgea sticla de lampă" cu vocea.
[14] Fost Muscel.

https://biblioteca-digitala.ro

Am dorit să ilustrăm, pentru comparație, tipul de taraf, repertoriile și stilurile de interpretare ale lăutarilor români din zona de interferență Dâmbovița – Câmpulung, prin intermediul unuia dintre cei mai mari lăutari ai României din toate timpurile: Alexandru Cercel, născut în 1883 în satul Boțești. Pe de altă parte, am încercat să demonstrăm că nu etnia performerului sau stilul de interpretare dau identitate unei piese muzicale, ci elementele fundamentale, structurale (sistemul metric al versificației, sistemul sonor, sistemul ritmic, forma arhitectonică). De altfel, când vorbesc despre ei înșiși, lăutarii nu se referă niciodată la etnie, ci la abilitățile tehnice și interpretative: sunt doar „buni", pricepuți, sau „răi", nepricepuți. De aceea, multe tarafuri, inclusiv cel al lui Cercel, au fost și sunt mixte. Am precizat aceste lucruri pentru a înlătura prejudecățile conform cărora lăutarii din România ar fi țigani, iar folclorul românesc ar fi muzică țigănească. Din păcate, aceste idei și argumentele aferente nu au avut loc în supliment, fiind considerate „prea științifice".

Dintr-un repertoriu fabulos, de zeci de cântece bătrânești[15], sute de cântece propriu-zise, doine, cântece de dragoste, cântece și melodii instrumentale de joc, romanțe, au fost înregistrate aproape 150 de variante.



CD-ul are 17 piese: 1. *Vară, vară, primăvară;* 2. *Brâul pe șase de la Lerești;* 3. *Când toca la Radu Vodă;* 4. *Fir-ar ceasu-afurisit;* 5. *Lie, lie, ciocârlie;* 6. *Sârbă bătrânească;* 7. *Pe vale, Leano, pe vale;* 8. *De ce, Doamne, nu muream?;* 9. *Pasăre galbenă-n cioc;* 10. *Horă mare, bătrânească;* 11. *D-aoleo, babă Ileană;* 12. *Colo-n vale-ntr-o vâlcea;* 13. *Chira Chiralina;* 14. *Ungureasca bătrânească;* 15. *Cine are dor pe luncă;* 16. *Ce vii, bade, târziorî?;* 17. *Ce cați, mândră, pe muscel?*[16] Și aici predomină specimenele vocal-instrumentale (nr. 1, 3–5, 7–9, 11–13, 15–17), în alternanță cu patru jocuri instrumentale. Alexandru Cercel cântă cu vioara și cu vocea, fiul său, Ion, cu țambal mic, Ion Nițoi cu cobza și Ion Ștefăniță cu contrabasul. Lăutarul preferă să fie acompaniat doar de cobză sau de țambal, căruia i se adaugă, uneori, „basul". Stilul său, în care vocea și vioara se completează sau cântă simultan[17], se bazează pe claritate, finețe, melodicitate, contrast dinamic, nu pe forță. Deși uzează de un arsenal sonor restrâns, Cercel reușește să umple spațiul, să capteze și să țină trează

[15] În AIEF se păstrează 48 de piese, fiecare având, în medie, 200 de rânduri melodice (versuri).

[16] Mg. 1102k; 1107e; 1119b; 1101e; 1197a; 1107f; 1101d; 1100b;1104b; 1107g; 1111c, e, b; 1107d; 1093c; 1119a; 1111d.

[17] Faptul probează abilități tehnice și interpretative deosebite, rareori întâlnite.

https://biblioteca-digitala.ro

atenţia auditoriului. Cel mai mult i-au plăcut doinele şi întregul său repertoriu poartă pecetea doinei. Ea apare în ipostaza „clasică" (nr. 1), ori pendulând între „dragostea" cu un erotism reţinut sau manifest şi cântecul de joc acompaniat în ritm de horă mare, boierească (nr. 4, 5[18], 6, 7, 8, 9, 11). Balada (nr. 13) şi cântecul propriu-zis (nr. 15, 16) sunt şi ele contaminate de cântecul de joc în ritm de horă mare, boierească. Alături de sârba vocală (nr. 12, 17) nelipsită la nunţi, am selectat şi un cântec de mahala (nr. 3) creat, se pare, de lăutarii bucureşteni între 1812 şi 1828[19]. Melodiile instrumentale de joc (nr. 2, 6, 10, 14), ca şi celelalte, evidenţiază cunoaşterea perfectă a repertoriului, tehnica desăvârşită, inventivitatea melodică şi ritmică, bazate pe instinct variaţional, şi virtuozitatea sobră. Ultimele două piese (nr. 16, 17) sunt un exemplu în acest sens: deşi înrudite melodic, par diferite.

La 2 iulie a apărut CD-ul *Maria Tănase,* partea a II-a, care cuprinde cântece înregistrate în perioada 1936–1957 pe discuri de patefon, comerciale, câteva dintre cele considerate pierdute şi altele în variante necunoscute publicului. În primul volum, artista avusese parte de o prezentare apologetică, de aceea am intenţionat să-i creionăm, în scris şi sonor, un portret realist încadrat în atmosfera artistică a epocii. Pe lângă informaţiile inedite extrase din documentele păstrate în AIEF şi din amintirile cercetătorilor care au cunoscut-o[20], pe primul plan au fost observaţiile, analizele muzicologice asupra repertoriului şi stilului de interpretare ale cântăreţei şi interviurile cu cei care au acompaniat-o. Demersul a urmărit şi delimitarea folclorului, sursa de inspiraţie, de muzica populară de consum, în speranţa eliminării confuziei dintre cele două categorii. Maria Tănase nu a cântat folclor, ci aranjamente ale unor piese folclorice, compoziţii în stil folcloric, romanţe, cuplete de revistă, operetă şi muzică uşoară cu tentă folclorică.

CD-ul include 18 piese: 1. *Trenule, maşină mică;* 2. *Neghinuţă neagră;* 3. *Am ibovnic din Muscel;* 4. *Se ştergea mândra, pe frunte;* 5. *Astă noapte, n-a fost noapte;* 6. *Nu vine mândru, nu vine;* 7. *Fir-ai să fii, măi băiete;* 8. *Trihu-rihu;* 9. *Mă-nsurai de-ntâia oară;* 10. *Şi-ar fi bătut Dumnezeu;* 11. *Când m-am dus la însurat;* 12. *Şi-o ceată de buciumari;* 13. *Am ibovnic la Mizil;* 14. *Măi Gheorghiţă, un' te duci?;* 15. *Bade, din dragostea noastră;* 16. *Uhăi, bade!;* 17. *Măicuţa m-a măritat;* 18. *Dragi mi-s cântecele mele.* Acompaniamentul a fost asigurat de: orchestra Nicuşor Predescu (nr. 1, 16); Constantin Bugeanu – clarinet, armonică[21] (nr. 2, 10); orchestra Mitică Mâţă (nr. 3); orchestra Costică Tandiu (nr. 4, 6, 7, 11, 12, 13)[22]; o orchestră populară (nr. 5, 8, 14, 15, 18); orchestra Ionel Banu (nr. 9); Theodor Cosma[23] – pian (nr. 17). Predomină cântecele de joc de tip horă (nr. 1, 3, 4, 7, 13, 14, 16). De obicei, ritmul este de horă dreaptă. La nr. 14, hora dreaptă alternează cu hora mare, boierească, în ritm de vals, iar acordeonistul Fărămiţă Lambru, acompaniator de bază al Mariei, „face" o introducere instrumentală în stilul horelor lăutăreşti „de ascultare". Mai întâlnim două doine (nr. 2, 17), un fel de rapsodie (nr. 8), o sârbă vocală (nr. 9), un cântec bănăţean (nr. 5, 15)[24] şi trei „doinite", transilvănene (nr. 6, 10, 15), cu inflexiuni de romanţă, un cântec satiric (nr. 11), altul pe ritm de învârtită cu versuri maramureşene (nr. 12) şi unul dintre şlagărele lui Ion Vasilescu (nr. 18). Este ilustrat aproape tot registrul repertorial din domeniul muzicii populare de consum: de la cântecul de joc din stratul modern prahovean (nr. 1), până la compoziţia cu tentă pastorală şi strigături amintind de zona Sibiului (nr. 16); de la doina făgărăşeană al cărei titlu original era *Neghinuţă dragă*[25], până la rapsodia în care vocalize onomatopeice[26] se împletesc cu versuri ce trimit la

[18] Temă de baladă.

[19] Nicolae Filimon, *Lăutarii şi compoziţiunile lor,* în ziarul „Buciumul", 21 noiembrie – 3 decembrie 1864.

[20] Etnomuzicologul Mariana Kahane mi-a descris relaţia afectuoasă a Mariei cu Paula Carp, colaboratoare apropiată a savantului Brăiloiu, pe care o săruta pe frunte de câte ori se întâlneau.

[21] Muzicianul este şi autorul armonizării şi aranjamentului orchestral.

[22] Aranjamente Harry Brauner la piesele nr. 11 şi 12.

[23] Theodor Zwiebel a fost un celebru compozitor, dirijor şi pianist de jazz.

[24] Cele două texte sunt cântate pe aceeaşi melodie.

[25] Culeasă, se pare, de Harry Brauner în Drăguş, în 1929.

[26] Imitaţie a semnalelor de bucium.

https://biblioteca-digitala.ro

cupletul de revistă cu tentă patriotică, amestec de muzică populară şi uşoară (nr. 18)[27]. Sunetul a fost restaurat, nimic nu a fost mascat sau înfrumuseţat. Maria cânta uneori şoptit şi acompaniamentul o acoperea. Alteori striga cât o ţineau rărunchii, microfoanele zbârnâiau şi sunetul era distorsionat. Vocea îi mai „scăpa" (nu putea controla bine debitul de aer şi intonaţia), dar „o dregea" cu un glissando. Începea piesa cu refrenul, dacă avea chef, uneori scanda ca într-o dramă antică, alteori exagera accentele până la vulgaritate. Îngroşarea vocii, crescendoul pe finalul frazelor erau caracteristici ale personalităţii ei artistice, mai potrivită pentru cupletul de revistă şi pentru muzica uşoară. Sunt piese în care se observă cum Brauner îi „bătea măsura" pentru ca să nu iasă din ritm şi totuşi, ba rărea, ba „călca ritornela"[28] şi „intra" peste bieţii instrumentişti nevoiţi să lase baltă metrica şi partitura ca s-o „prindă din urmă". Pe dirijori, în cel mai bun caz, Maria nu îi băga în seamă. Ea dirija, cu degetele pe la spate, iar „maiştrii" cântau „ţiituri" şi/sau ritornele, sau făceau figuraţie cu „bâtul"[29] în mână. Mai erau şi probleme de captare şi gravare a sunetului în studiourile improvizate. De aceea, majoritatea pieselor au fost înregistrate de mai multe ori, la intervale de timp şi cu orchestre diferite. Nu întâmplător, CD-ul include şi două variante ale piesei *Am ibovnic la Mizil* (nr. 3, 13), prima botezată *Am ibovnic din Muscel.*

La 27 octombrie a fost lansat pe piaţă ultimul titlu pe care l-am realizat în anul 2007: *Ioana Radu.* Numele adevărat al artistei, una dintre prietenele şi urmaşele Mariei Tănase, era Eugenia Braia. În concordanţă cu tematica materialului muzical, am propus subtitlul *De dor şi de dragoste.* Din înregistrările comerciale realizate în perioada 1949–1958, am selectat 19 piese: 1. *Cine te-a făcut pe tine?;* 2. *Inimă, de ce nu vrei să-mbătrâneşti?;* 3. *Draga mea fă-ţi calea-ncoace;* 4. *Şi-am o mândră mititică;* 5. *Cine mi te-a scos în cale;* 6. *În noaptea de Moş Ajun;* 7. *De-ai fi om şi te-ai pricepe;* 8. *Şi cu cât mă duce gândul;* 9. *La puţul cu cinci izvoare;* 10. *Maică, urâtul mă cere;* 11. *Ce folos de-aşa câmpie;* 12. *Dorule şi-o boală grea;* 13. *De cine dorul se leagă;* 14. *Te rog să uiţi că te-am iubit;* 15. *Spune măiculiţă, spune;* 16. *Pădure şi iar pădure;* 17. *E Riţa, fecioara cu ochii sprinţari;* 18. *M-a-mbătrânit supărarea;* 19. *Lasă-mă să pătimesc.* Au acompaniat-o: orchestra Grigoraş Dinicu (nr. 1, 14); orchestra Radio, dirijor Nicuşor Predescu (nr. 2, 5, 15); taraful Fănică Fir-Lalea (nr. 3, 6, 7, 10, 11); orchestra Grigoraş Dinicu, dirijor Ionel Budişteanu (nr. 4); o orchestră populară, dirijor Nicuşor Predescu (nr. 8, 17, 19); orchestra Vasile Julea[30] (nr. 9, 12, 13, 16, 18). Majoritatea sunt cântece de joc de tip sârbă (nr. 1, 4, 7, 10, 13, 16, 19) şi horă mare, boierească (nr. 3, 6, 9, 12, 18) în tempo lent, potrivit pentru „ascultare". La ultimele două piese citate, structurile sonore, inflexiunile melodice, ornamentaţia, lexicul, ne trimit la cântecele de mahala din vremea lui Anton Pann. Pe lângă o horă dreaptă (nr. 15) şi o variantă vocală a *Doinei Oltului*[31] (nr. 11), am selectat şi câteva romanţe (nr. 2[32], 5[33], 8, 14, 17).

Cântăreaţa, supranumită „regina romanţei", a debutat în 1936 cu piese din folclorul oltenesc urban culese de la lăutarii din cârciuma tatălui său. Acestea (nr. 6, 11, 12, 18), în variante „cosmetizate" pentru concert, formează nucleul CD-ului. Le-am adăugat şi altelele (nr. 1, 3, 4, 7, 9, 10, 13, 15, 16, 19) care provin, probabil, din aceeaşi sursă, dar care au fost „prefăcute şi îndreptate" de „primaşii" deveniţi orchestratori, compozitori şi dirijori. La majoritatea (nr. 1, 4, 9, 10, 13, 15, 16), textele par a fi de sorginte folclorică, dar construcţia melodică secvenţială şi/sau modulatorie, bazată pe arpegii, salturile frecvente, profilul melodic predominat ascendent, neconcordanţa între caracterele textului şi muzicii[34] sunt caracteristice compoziţiilor în stil folcloric. Unele (nr. 1, 4, 9) au fost cântate

[27] Colaj de muzică uşoară, doină, baladă şi sârbă vocal-instrumentală.

[28] Introducere sau interludiu, instrumentale.

[29] Baghetă sau arcuş.

[30] Cu această formaţie a cântat în anii '30 la restaurantul „Azuga" din Ploieşti (patron Mielu Teodorescu).

[31] Doină instrumentală de provenienţă lăutărească.

[32] Compozitor Romeo Chirculescu, textier Mihai Maximilian.

[33] Compozitor Ion Vasilescu, textier Nicolae Constantinescu.

[34] Text liric, melodie de joc, exuberantă (nr. 1, 7, 19).

https://biblioteca-digitala.ro

şi de Maria Lătăreţu, Maria Tănase şi Ion Luican. O variantă a ultimei melodii (nr. 19), cu un text patriotard-propagandistic intitulat *Hora păcii,* „făcătură" a vreunui politruc, a fost înregistrată de Maria Lătăreţu.

La 25 februarie 2008, a apărut CD-ul dedicat unui lăutar ţigan, carismatic, cu un repertoriu reprezentativ oltenesc: *Lache Găzaru.* Am dorit să evidenţiem în primul rând latura creatoare a personalităţii lui Mihai Constantin zis „Lache Găzaru", cu accent pe componenta dramatică. Dintre cele 181 de piese înregistrate în perioada 1951–1969, păstrate în AIEF, am ales 19: 1. *Al dracu e omu-n lume;* 2. *Sună codru şi răsună;* 3. *Iovan Iorgovan;* 4. *Alunelu;* 5. *N-are moşu, că ţi-ar da;* 6. *Telu;* 7. *De când zic mă duc, mă duc;* 8. *Polosca;* 9. *Tanislav;* 10. *Ţigăneasca;* 11. *Pasăre galbenă-n cioc;* 12. *Calu;* 13. *M-am făcut malagambistă;* 14. *Turceasca;* 15. *Mi-apucai pe drum la vale;* 16. *Şchioapa;* 17. *Geru din fântână;* 18. *Trei păzeşte;* 19. *Nu mă cunoşti, neică Ghiţă*[35]. Majoritatea sunt vocal-instrumentale (nr. 1–3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 19), opt sunt melodii instrumentale de joc. Au acompaniat cu chitara: Nicolae Gh. Budulică (nr. 1, 2, 3, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19), Stan Gruia (nr. 4, 7, 8, 9) şi Alexandru Gruia (nr. 18). CD-ul oferă o imagine parţială a repertoriului cosmopolit care circula pe la jumătatea secolului trecut, în care coexistau doina (nr. 7) şi „zgoanda"[36] (nr. 5, 13), „cântecul bătrânesc" (nr. 3, 9, 17) şi cântecul de joc (2, 11, 19)[37], „dragostea" (nr. 1, 15) şi muzica instrumentală de joc (nr. 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18)[38].

Succesul acestor lucrări a fost fulminant, nu numai în ţară, ci şi în afară, printre români dar şi printre străini. Neaşteptat, cea mai mare audienţă au avut-o cele dedicate „Clejanilor vechi", lui Cercel şi lui Lache. Tirajele, impresionante, s-au epuizat, am primit telefoane şi chiar câţiva oameni au venit la Institut ca să ne felicite. Impactul a fost atât de puternic printre tineri, încât în vara anului 2007, în metrou, se puteau auzi fragmente din melodiile lui Cercel redate de soneriile telefoanelor mobile. Mai mult, firma germană Asphalt Tango Records, fondată de Henry Ernst şi Helmut Neumann[39], cumpărase de la Electrecord, prin 2005, drepturile de difuzare a unor înregistrări cu Romica Puceanu, Dona Dumitru „Siminică", fraţii Gore, Toni Iordache, Ion Petre Stoican[40] şi le-a reeditat pe CD, într-o serie intitulată *Sounds from a Bygone Age,* dedicată „muzicii ţigăneşti". În cursul anului 2007, Ernst a trimis mai multe e-mail-uri la conducerile Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" şi „Jurnalului naţional" încercând să obţină material sonor inedit pentru seria menţionată. Dat fiind intenţiile de exploatare comercială şi citare într-un context cultural distorsionat, a fost refuzat.

MARIAN LUPAŞCU

[35] Mg. 1803a; 1814g; 1804a; 24e; 1803a; 1815e; 21c; 24f; 17a; 1815h; 1814d; 1803m; 1802d; 1815j; 1803g; 1815g; 1804b; 589g; 1814e.

[36] Cuplet de revistă, folclorizat.

[37] Acompaniament în ritm de sârbă la nr. 2, 19 şi horă mare, boierească, la nr. 11.

[38] Pentru informaţii suplimentare vezi Marian Lupaşcu, *Ipostaze ale unei personalităţi creatoare. Lache Găzaru,* în „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu»", Bucureşti, Editura Academiei Române, tom. 19, 2008, p. 177–186.

[39] Nemţi căsătoriţi cu femei din familii de lăutari clejăneni.

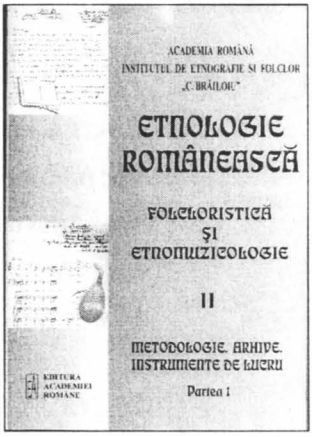
[40] Lăutar român.

https://biblioteca-digitala.ro

NOUTĂȚI EDITORIALE

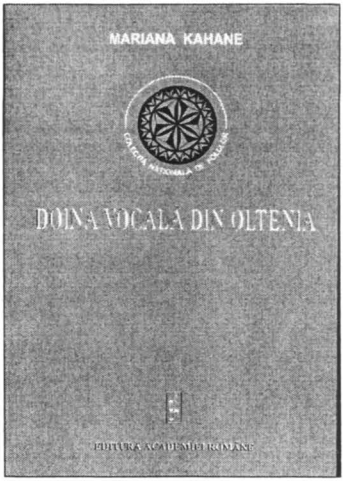
Cărți apărute în 2007

Etnologie românească. Folcloristică și etnomuzicologie. II. *Metodologie. Arhive. Instrumente de lucru.* Partea 1. Coordonatori: Sabina Ispas și Nicoleta Coatu. Colectiv de autori: Nicoleta Coatu, Cristina Gafu, Sabina Ispas, Mihaela Nubert-Cheţan, Luiza Popa, Rodica Raliade, Constantin Secară, Nicolae Teodoreanu, Radu Toader, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2006, 357 p.



Partea întâi a celui de al doilea volum al lucrării are în vedere prezentarea tehnicilor și metodelor de cercetare a domeniilor folcloristică și etnomuzicologie, a surselor documentare de patrimoniu care sunt tezaurizate în arhivele de folclor și, nu în ultimul rând, a unuia dintre instrumentele fundamentale de cercetare științifică, bibliografia generală de etnografie și folclor românesc. Acest volum deschide seria analizelor critice efectuate asupra instrumentelor de lucru pe baza cărora sunt fixate criteriile definitorii referitoare la identitatea și autonomia disciplinelor etnologice.

Mariana Kahane, *Doina vocală din Oltenia. Tipologie muzicală.* Lucrare îngrijită de Marian Lupaşcu, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007, 260 p., colecţie muzicală 177 piese, 2 CD-uri.



Doina, specie cu valoare cultural-identitară de patrimoniu, include capodopere muzicale și poetice inestimabile. Lucrarea, realizată în seria „Colecţia Naţională de Folclor" din planul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu", a fost revizuită, actualizată și completată în perioada 2002–2007. Ea este circumscrisă prin sursa geografică și cea vocală, iar modelul speciei este tratat în raport cu specificul zonal. Cele șapte capitole sunt însoţite de aparatul ştiinţific adiacent și de un amplu rezumat în limba engleză. Materialul muzical, inedit, provine din documente sonore aflate în Arhiva Institutului, înregistrate între anii 1912 și 1968. Dintr-un total de 507 specimene au fost examinate 403 și au fost supuse studiului final 356 de piese, numeroase transcrise integral, sinoptic. Colecţia sistematizată de transcrieri muzicale cuprinde 177 de piese reprezentative, dar clasificarea tipologică, studiul introductiv și tabelele privesc întregul material supus studiului final.

https://biblioteca-digitala.ro

Textele, transcrise fonetic, reprezintă versiunea cântată. CD-urile includ 61 de piese din toate zonele ţării şi oferă o imagine acustică generală a doinei.

Lucrarea este unică în literatura etnomuzicologică prin subiectul abordat, profunzimea exegezei, nivelul ştiinţific al tratării şi complexitatea realizării.

Maria Bâtcă, *Costumul popular românesc*. Album editat de C.N.C.P.C.T., Bucureşti, 2006 (2007), 237 p. (Colecţia „Albumul de artă populară").

Perpetuând inestimabilele valori arhetipale ale vechilor civilizaţii din spaţiul carpato-danubiano-pontic şi îmbogăţindu-le printr-o permanentă capacitate de asimilare şi prelucrare creatoare a elementelor venite din alte arii culturale, românii au zămislit una dintre cele mai armonioase şi viguroase sinteze culturale de pe continentul european.

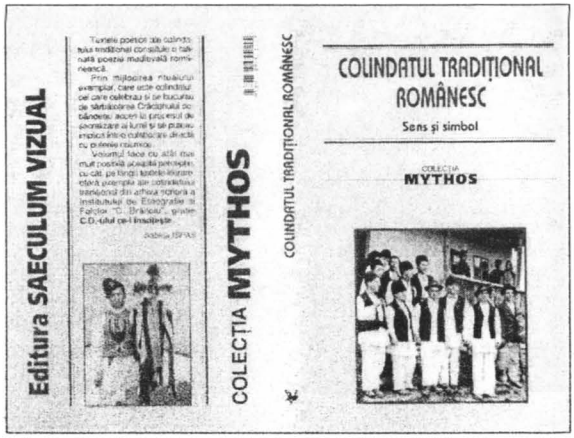
Dintre domeniile culturii şi civilizaţiei populare româneşti ne vom opri asupra costumului care, alături de limbă, obiceiuri şi tradiţii, constituie o emblemă de recunoaştere, un simbol, un reper, o constantă identitară fundamentală, o marcă de apartenenţă a purtătorului la un anumit spaţiu cultural pe care-l identifică şi-l defineşte spiritual.

Însoţind omul în toate împrejurările vieţii sale, cotidiene, sărbătoreşti şi ceremoniale, din copilărie până la bătrâneţe, costumul popular este un ansamblu material, cu funcţii utilitare, dar şi o creaţie culturală totodată, purtătoare de semne şi simboluri, un pregnant mijloc de comunicare în cadrul comunităţii rurale tradiţionale, un limbaj vizual expresiv cu multiple semnificaţii.

Colindatul tradiţional românesc. Sens şi simbol. Prefaţă, antologie şi glosar de Sabina Ispas. CD, selecţie, editare şi restaurare audio digitală, Marin Lupaşcu, Dan Vlădescu. Editor Marian Lupaşcu, Bucureşti, Editura Saeculum vizual, 2007, 319 p., CD audio.

Textele poetice ale colindatului tradiţional constituie o rafinată poezie medievală românească. Prin mijlocirea ritualului exemplar, care este colindatul, cei care celebrau şi se bucurau de sărbătoarea Crăciunului dobândeau acces la procesul de sacralizare al lumii şi se puteau implica într-o colaborare directă cu puterile cosmice.

Volumul face posibilă această percepţie, cu atât mai mult cu cât, pe lângă textele literare, oferă exemple ale colindatului tradiţional din arhiva sonoră a Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu", graţie CD-ului ce-l însoţeşte.



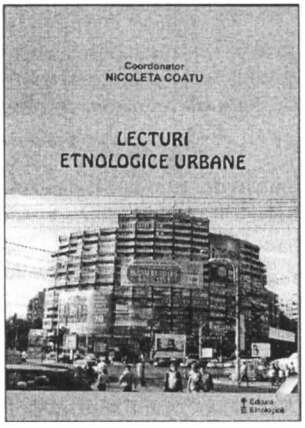
https://biblioteca-digitala.ro

Emil Ţîrcomnicu, *Minorităţi româneşti sud-dunărene. Studiul etnologic al aromânilor*, Bucureşti, Editura Etnologică, 2007, 277 p.

„Concluzia care se impune în urma cercetărilor este că aromânii au un ataşament profund faţă de ideea naţională românească în care au crescut, s-au format şi au luptat. În fapt, existenţa lor pe teritoriul României nici nu s-ar putea explica altfel. Ei sunt descendenţii celor mai înflăcăraţi luptători pentru drepturi sociale şi culturale. Resimt însă cu durere pericolul pierderii identităţii şi specificităţii lor cultural-lingvistice în arealul balcanic".

Ion Cherciu, *Tradiţii şi credinţe populare din Ţara Vrancei*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2007, 175 p.

Tradiţiile şi credinţele populare vrâncene care fac obiectul volumului de faţă sunt doar acea parte a spiritualităţii locale care are corespondenţe şi semnificaţii directe nu numai în patrimoniul etnografic şi artistic românesc şi european, ci în egală măsură în arta Orientului mijlociu de care estul continentului şi spaţiul nostru cultural sunt profund legate prin moştenirea marii civilizaţii bizantine; este încă o dovadă a preocupării noastre constante de a proiecta şi insera valorile culturii tradiţionale româneşti în context zonal şi european, ca singura şansă menită să-i asigure locul, importanţa şi perenitatea în patrimoniul universal.



Lecturi etnologice urbane. Coordonator Nicoleta Coatu, Bucureşti, Editura Etnologică, 2007, 151 p.

Printr-o extensie de câmp de cercetare spre referenţialul urban, *Lecturi etnologice urbane* (coordonator Nicoleta Coatu) oferă perspective inedite de interpretare a unor fenomene citadine de cultură şi civilizaţie, reunind un ansamblu de studii (autori: Cristina Gafu, Cristina Dumitru, Corina Leonte-Cristescu, Marian Dragomir, Liliana Stoiculeţ, Monica Gligor, Marius Dumitru, Mădălina Oprea, Nicoleta Coatu) în ordinea a trei registre: *spaţii şi comportamente socio-culturale urbane* (cu un triplu decupaj vizând peisajul pieţei urbane; lumea super/hipermarketului – o emblemă a civilizaţiei oraşului; o stradă urbană – istorie şi identitate); *ritualizări urbane*; *expresii artistice plastice şi narative* (de la configurări ale artei străzii/grafitti, stencil, la manifestări anecdotice în comunicare orală şi electronică).

https://biblioteca-digitala.ro

Cărţi şi publicaţii periodice primite la redacţie

∴ *Alliierte im Himmel. Populare Religiosität und Kriegserfahrung*. Hg. Gottfried Korff, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V., 2006, 397 p. (Untersuchungen des Ludwig-Uhland – Instituts der Universität Tübingen im Auftrag der Tübinger Vereinigung für Volkskunde 99.)

∴ *An Analytical Index to C.G. Mannerheim's Across Asia from West to East in 1906–1908. Places, Persons and General Terms*. Compiled by Harry Halén, Helsinki, Finno-Ugrian Society, 2004, 160 p. (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Kansatieteellisiä Julkaisiya, Travaux ethnographiques de la Société Finno-Ougrienne VIII; 3.)

∴ *Anthropological Studies of Christianity and Civilization*. Edited by Yoshio Sugimoto, Osaka, National Museum of Ethnology, 2006, 420(–422) p. (Senri Ethnological Reports 62.)

∴ *Authenticity and Cultural Identity. Performing Arts in Southeast Asia*. Edited by Yoshitaka Terada, Osaka, National Museum of Ethnology, 2007, 187(–190) p. (Senri Ethnologycal Reports 65.)

„Biblos. Revista da Faculdade de Letras", vol. IV, seria a 2-a, Coimbra, 2006.

∴ *Bonpo Thangkas from Khyungpo. Bon Studies 10*. Edited by Tenpa Yungdrung, Per Kvaerne, Musashi Tachikawa, Yasuhiko Nagano, Osaka, National Museum of Ethnology, 2006, 343 p. (Senri „Ethnological Reports" 60.)

„Bulletin of the National Museum of Ethnology", vol. 30, nr. 3, 4, Osaka, 2006.

„Bulletin of the National Museum of Ethnology, vol. 31, nr. 1, 2, 3, 4, Osaka, 2006–2007.

∴ *Cultural Dynamics among Ethnic groups in Border areas of China and Mainland Southeast Asia*. Edited by Shigeyuki Tsukada, Osaka, National Museum of Ethnology, 2006, 305(–308) p. (Senri „Ethnological Reports" 63.)

∴ *Dazu gehören zwei. Über Sozialbeziehungen Zwischen Deutschlandtürken und Deutschen. Ein ethnographisches Studienprojekt*. Projektleitung Bernd Jürgen Warneken, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V., 2006, 278 p.

„Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat", vol. XLIX, Tartu, 2006.

„Etnografia Polska", vol. XLIX, nr. 1–2, Warszawa, 2005.

„Etnografia Polska", vol. L, nr. 1–2, Warszawa, 2006.

„Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung (Journal of Folktale Studies)", vol. 47, nr. 3–4, Berlin, 2006.

„F.F. Network for the Folklore Fellows", nr. 31, Turku, 2006.

∴ *Hausgeschichten. Studien zur ungarndeutschen Kultur in Transdanubien*. Herausgegeben von Tünde Radek und Anikó Szilágyi, Veszprém, [f. edit.], 2006, 363 p.

„Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes", vol. 55, Wien, 2006.

Kõresaar, Ene, *Elu ideoloogiad. Kollektüvne mälu ja autobiograafiline minevikutõlgendus eestlaste elulugudes*, Tartu, Eesti Rahva Muuseum, 2005, 239 p. („Eesti Rahva Muuseumi Sari" 6.)

„KulturAustausch, Zeitschrift für internationale Perspektiven", vol. 56, nr. 1, 2, 3, 4, Stuttgart, 2006.

„KulturAustausch, Zeitschrift für internationale Perspektiven", vol. 57, nr. 1, 2, Stuttgart, 2007.

∴ *Die Kulturelle Seite des Antisemitismus zwischen Aufklärung und Shoah*. [Herausgegeben] Andrea Hoffman, Utz Jeggle, Reinhard Johler, Martin Ulmer, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, e.V., 2006, 341 (–344) p. (Studien & Materialien 30).

Lackovits, Emöke; Egervári, Marta, *Himzések a Laczkó Dezsö Múzeum Néprajzi Gyüjteményében*. Himzéssel díszített kulltikus és ünnepi textíliák a Bakonyból és a Balaton-felvidékröl, Veszprém, [f.edit.], 2005, 99(–100) p.

„Lares. Rivista trimestrale de studi demoetnoantropologici", vol. LXX, nr. 2–3, Firenze, Leo S. Olschki, 2004.

„Literatura Lodowa", nr. 1, 2, 4–5, 6, Wrocław, 2006.

„Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych", vol. XC, Poznan – Warszawa – Wrocław, 2006.

„Mousaion", vol. 24, nr. 1, 2, Pretoria, Unisa Press, 2006.

https://biblioteca-digitala.ro

„Narodna Umjetnost. Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research", vol. 42, nr. 2, Zagreb, 2005.
„Narodna Umjetnost. Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research", vol. 43, nr. 2, Zagreb, 2006.
„Néprajzi Ertesitö", Vol. LXXXVI, Budapest, 2004.
„Österreichische Zeitschrift für Volkskunde", vol. 109, nr. 1, 2, 3, 4, Wien, 2006.
• *Presenting 'Multiethnic Japan', a Special Exhibition*. Edited by Hiroshi Shoji, Miseon Kim, Osaka, National Museum of Ethnology, 2006, 270(–272) p. (Senri „Ethnological Reports" 64).
„Revista Espanõla de Antropologia Americana", vol. 36, nr. 1, 2, Madrid, 2006.
„Revista Espanõla de Antropologia Americana", vol. 37, nr. 1, Madrid, 2007.
„Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde", vol. 51, Bonn und Münster, 2006.
• *Sámit, sánit, sátnehámit. Riepmočá la Pekka Sammallahtii miessemánu 21 beaivve 2007*. Doaimmahan Jussi Ylikoski ja Ante Aikio, Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura / Société Finno-Ougrienne, 2007, 450 p. (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 253).
Scheer, Monique, *Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert*, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V., 2006, 457 p. (Untersuchungen des Ludwig – Uhland – Instituts der Universität Tübingen im Auftrag der Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 101).
„Schweizerisches Archiv für Volkskunde", vol. 102, nr. 1, 2, Basel, 2006.
• *Spevy našich slovákov. Vyber zo zbierky Ondreja Krupu (A hazai slovákok énekei Válogatás Krupa András gyűjteményéből)* [Ed. îngrijită de] Ondrej Krupa, Pál Ríchter, Békéscsaba, [f. edit.], 2004, 498 (–500) p.
Trosterud, Trond, *Homonymy in the Uralic Two – Argument Agreement Paradigms*, Helsinki, Finno-Ugrian Society, 2006, 319 (–320) p. (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 251).
„Veröffentlichungen Europäische Ethnologie", vol. 25, Wien, 2006.
„A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei", nr. 24, Veszprém, 2006.

NOTĂ : Cărţile şi publicaţiile periodice străine primite la redacţia noastră pot fi consultate la Biblioteca Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".

GRANTURI
CONTRACTE EXTRABUGETARE

– *Digitalizarea şi recondiţionarea fondului documentar de magnetofon din Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"*, 2007–2008, GAR – Coordonator: drd. Radu Toader. Colectiv: drd. Iulia Wisoşenschi, Monica Beatrice Bercovici, Mihai Gheorghe, Elena Şulea.

– *Protejarea, dezvoltarea şi promovarea produselor culturale cu relevanţă la nivel european, în scopul dezvoltării durabile a spaţiului rural din zona Dobrogei* (Dobrocult), 2006–2008, P-CD, CEEX – Coordonator: dr. Ion Ghinoiu. Colectiv: dr. Maria Bâtcă, dr. Ion Cherciu, dr. Emil Ţîrcomnicu, drd. Ionuţ Semuc, dr. Alina Ciobănel, drd. Paul Drogeanu, drd. David Lucian, drd. Cătălin Alexa, Cristina Mihală, Laura Negulescu, Adelina Dogaru.

– *Crearea resurselor culturale digitale complexe privind tradiţia românească a prelucrării lemnului în contextul european* (Redilemn), 2006–2008, CD, CEEX – Coordonator secţiune I.E.F. *Instrumente muzicale*: dr. Marian Lupaşcu. Colectiv: dr. Sabina Ispas, drd. Constantin Secară, Cristina Neamu.

– *Linked European Archives for Ethnomusicological Research* (Arhive europene interconenctate pentru cercetări de etnomuzicologie), **EthnoArc,** 2006–2008, FP 6 – Coordonator pentru

https://biblioteca-digitala.ro

România: dr. Nicolae Teodoreanu (participare la Consortiun Meeting: Berlin, 15–16 febr. 2007; Budapesta, 4–5 oct. 2007; Review Meeting, Berlin, 20–22 nov. 2007). Specialist etnomuzicolog: dr. Marian Lupaşcu (participare la Consortium Meeting: Berlin, 15–16 febr 2007; Budapesta, 4–5 oct. 2007); custode-operator bază de date: Cristina Neamu (participare la Consortium Meeting: Geneva, 3–6 iunie 2007).

MANIFESTĂRI ŞTIINŢIFICE ORGANIZATE ŞI SUSŢINUTE DE INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU"

1

COLOCVIILE „BRĂILOIU" – 2007
ETNOLOGIA ROMÂNEASCĂ – PREZENT ŞI PREZENŢE

25 octombrie 2007

SALA STUDIO

Ora 10
DESCHIDEREA MANIFESTĂRII

Orele 11–12,30
SAT / ORAŞ: TRECUT / VIITOR (Moderator: Bogdan Neagotă)
Bogdan Neagotă: *Morfodinamica unui ceremonial. Studiu de caz (comunicare şi videodocumentar)*
Laura Negulescu: *Reprezentarea alterităţii: contraste şi locuri comune*
Ileana Benga: *Dramaturgie aniversară. Câteva scenarii folclorice*
Ana Iuga: *Între ruptură şi continuitate. Reluarea obiceiului „Udătoriului" în Şurdeşti, Ţara Chioarului*
Corina Cristescu: *Coordonate antropologice ale universului urban al super/hipermarketului*

Orele 13–15
ETNII ŞI DIASPORE (Moderator: Otilia Hedeşan)
Carmen Banţa: *Rolul bisericii în emigraţia din Belgia*
Cremona Comănescu: *Migraţia păstorilor în contemporaneitate*
Maria Tufeanu: *Cântece bulgăreşti cu Maria Toma*

Orele 16–17,30
ETNII ŞI DIASPORE (Moderator: Emil Ţîrcomnicu)
Cristina Mihală: *Referenţialitate în discursul identitar al lipovenilor*
Mihaela Nubert Cheţan, Cristina Gafu: *Dinamica repertoriului muzical al istroromânilor din Jeiăn.*
Iulia Wisoşenschi: *Terminologia de rudenie la aromâni. Termeni de referinţă*
Emil Ţîrcomnicu: *Aromânii – discurs ideologic identitar*

25 octombrie 2007

SALA LUCIAN BLAGA

Orele 11–12,30
ETNII ŞI DIASPORE (Moderator: Mihaela Bucin)

https://biblioteca-digitala.ro

Vasile Chiseliță: *Interferențe culturale evreiești în muzica tradițională de dans din Basarabia și Bucovina*
Mihaela Bucin: *Sărbători identitare: de la festiv la festival. Cazul comunităților românești din Ungaria*
Armand Guță: *Vlași, rumâni, bulgari. Dileme etnice, istorice și politice*
Angela Hondru: *Dansul leului (la japonezi)*

Orele 13–15
ETNOLOGIE APLICATĂ (Moderator: Ion Ghinoiu)
Ion Ghinoiu: *Arborele arhetipal, instrument pentru etnologia aplicată*
Cornelia Rada: *De la destinul obligat la destinul ales; prin metode psihologice aplicate asupra individului și familiei*
Germina Comanici: *Etnologia – știință a permanenței (trecut, prezent, viitor)*
Lucian David: *Dinamica peisajului etnografic. Studiu de caz*
Zinaida Șofransky: *Cromatica obiectelor legate de cultul ortodox*

Orele 16–17,30
SATUL DIN SAT (Moderator: Camelia Burghele)
Camelia Burghele: *Virag bacsi, românul-vrăjitor într-o comunitate multietnică*
Elena Bărbulescu: *Alimentația țărănească*
Georgeta Moraru: *Moașa în tradiția românească (noi considerații)*
Alina Ioana Ciobănel: *Cartografierea temelor de alimentație populară*
Mariana Ciuciu: *Dinamica repertorială a unei comunități din Ardeal: Vâlcele*

25 octombrie 2007

SALA DE CONSILIU

Orele 11–12,30
LES CULTURES DE DEUX CÔTÉS DU DANUBE DANS LES ANNÉES DE CHANGEMENT. TRADITIONS ET INNOVATIONS (Moderator: Mila Santova, Sabina Ispas)
Mila Santova: Titlu rezervat
Ligia Fulga și Maria Bâtcă: *Elemente de mentalitate arhaică în găteala capului din Banatul Sârbesc*
Ekaterina Anastasova: *Les Vieux Croyants russes en Bulgarie, en Roumanie et l'UE*
Milena Lyubenova: *Bulgarian settlements in Bucharest region – past and contemporaneity (The example of Cioplea, Popești-Leordeni, Brănești, Dobroești).*

Orele 13–15
LES CULTURES DE DEUX CÔTÉS DU DANUBE... (Moderator: Marian Lupaşcu)
Valentina Ganeva-Raicheva: *The Danube: Bridge and Border between Cultures (The Case of Bulgarian Catholics in Svishtov region)*
Evgenia Grancharova, *Fêtes et rites calendaires des Bulgares du village de Brănești: traditions et innovations.*
Radu Toader: *Emoții și credințe. O anchetă neconvențională la românii din sudul Dunării*
Marian Lupaşcu: *Informatori-model*

Orele 16–17,30
LES CULTURES DE DEUX CÔTÉS DU DANUBE... (Moderator: Ekaterina Anastasova)
Armand Guță: *Rădăcini, ramuri, frunze*
Monica Bercovici: *Ada-Kaleh sau Paradisul pierdut*
Monica Budiș: *Obiceiuri de construcție la românii din zona Calafat–Vidin*
Discuții generale

https://biblioteca-digitala.ro

Orele 18–19
Prezentarea Proiectului „EtnoArc"
Lansări de carte, proiecţii multimedia ş.a.

26 octombrie 2007

SALA STUDIO

Orele 11–12,30
SATUL DIN ORAŞ (moderator: Nicolae Panea)
Mihai Fifor: *Comodificarea „vampirului". De la „destrigoire" la turismul cultural*
Nicolae Panea: *„Gunoiul de aur". Structuri de iniţiere în mediul urban*
Marin Constantin: *Breasla, atelierul privat şi negoţul în artizanatul ţărănesc din România contemporană*
Gabriela Boangiu: *A târgui sau a negocia? Cultura materială urbană între narativităţi silenţioase şi discursuri despre autenticitate*

Orele 13–15
SATUL DIN ORAŞ (Moderator: Nicoleta Coatu)
Adrian Stoicescu: *Omul cu cârlig, mireasa care dispare şi flota subterană. Legende urbane – probleme de receptare*
Paul Drogeanu: *Cartierul, vedetă a antropologiei urbane*
Nicoleta Coatu: *Vârste şi „praguri" profesionale ritualizate în haloul sărbătorii*
Şerban Toader: *Pomană şi dar*

Orele 16–18
SATUL DIN LUME (Moderator: Marin Marian-Bălaşa)
Oana Chelaru: *Un sat cu site pe internet – Chiojd*
Narcisa Ştiucă: *Fascinaţia Căluşului şi tentaţia internetului*
Ionuţ Semuc, Paul Croitoru: *Arhiva digitală a A.E.R.*
Liviu Bordaş: *Şase ani în Asia (1913–1919). „Experienţele etnografice" orientale ale unui ţăran din Carpaţi*

26 octombrie 2007

SALA LUCIAN BLAGA

Orele 11–12,30
ANIVERSĂRI (Moderator: Renata Tatomir)
Renata Tatomir: *Transdisciplinaritatea ca metodă în opera orientalistică a lui Mircea Eliade*
Silvia Chiţimia: *„Folclorul ca instrument de cunoaştere" de Mircea Eliade*
Ion T. Alexandru: *Mircea Eliade, folclorist comparatist*
Mihai Canciovici: *Contribuţia lui Mircea Eliade la dezvoltarea studiilor de mitologie populară*
Nicu Gavriluţă: *Contribuţia lui Mircea Eliade la cercetarea culturii populare*

Orele 13–15
ANIVERSĂRI (Moderator: Cristiana Glavce)
Nicolae Constantinescu: *Născuţi în '907. Generaţie şi destin*
Ioana-Ruxandra Fruntelată: *Terminologia etnologică românească după 1989. Influenţa operei lui Mihai Pop*
Cristiana Glavce, Gheorghiţă Geană: *Contribuţii antropologice ale prof. Traian Herseni*
Sabina Ispas: *I se spunea Ursu. (Ovidiu Bîrlea ar fi împlinit 90 de ani)*
Mihai Gheorghe: *1907*
Radu Toader: *„Pe-aici nu se trece!" Eseu istorico-literar despre luptele din 1917*

https://biblioteca-digitala.ro

Orele 16–18
IMPLICAȚIILE TEHNICII ÎN CULEGERE (Moderator: Ioan Opriș)
Ioan Opriș: *Modernizarea înregistrării folclorului muzical – Comisia pentru Arhiva fonogramică și publicarea de folclor muzical*
Otilia Hedeșan: *Fascinația magnetofonului. Despre teren în România comunistă*
Octavia Costea: *Aspecte socio-cognitive ale comunității virtuale de învățare*
Nicolae Teodoreanu: *Arhiva sonoră a Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu" și provocările tehnologiilor digitale*
Rodica Raliade: *Scrisori din Canada*

26 octombrie 2007

SALA DE CONSILIU

Orele 11–12,30
SATUL DIN SAT (Moderator: Ovidiu Papană)
Lucian Emil Roșca: *Folclorul muzical transilvan. Contribuții și reflecții*
Ovidiu Papană: *Sistemul sonor bazat pe intonația relativă*
Elena Șulea: *„C-un picior te-oi legăna/Cu mâna te-oi dezmierda". Cântecul de leagăn în contemporaneitate*
Luisa Popa: *Tipuri coregrafice românești. Dialectul dunărean*

Orele 13–15
SATUL DE PE SCENĂ (Moderator: Ionuț Cherciu)
Marcel Lutic: *Promovarea creației populare contemporane prin asocierea meșterilor populari*
Ionuț Cherciu: *Chipărușul – dans funerar și spectacol folcloric Promovarea creației populare contemporane prin asocierea meșterilor populari*
Silvestru Petac: *Dansul tradițional între hora satului și scenă*
Constantin Secară: *Din șură pe scenă. Ipostaze ale spectacularului în muzica tarafului tradițional codrenesc*
Gabriela Rusu-Păsărin: *„La Lilieci" – reconstituirea unei lumi arhetipale*

Orele 16–18
SESIUNE DESCHISĂ (oaspeți de ultimă oră)

27 octombrie 2007

SALA STUDIO

Orele 11–13
DEZBATERE: *Patrimoniul imaterial, de la realitate la legislație*

Comitet de organizare: dr. Sabina Ispas, dr. Ion Ghinoiu, dr. Marin Marian-Bălașa, dr. Nicoleta Coatu, drd. Radu Toader.
Secretariat: Cristina Neamu, Mihaela Nubert-Chețan, Iulia Wisoșenschi, Monica Bercovici, Cristina Mihală, Laura Negulescu. Grafică și machetare: Cătălin Alexa.

2

Participare la organizarea Colocviului etnomuzicologic internațional *Fenomenologia compoziției contemporane la intersecția cu celelalte muzici*, împreună cu Uniunea Compozitorilor și Muzicologilor din România și Colegiul Noua Europă (responsabil: dr. Nicolae Teodoreanu).

https://biblioteca-digitala.ro

3

Participare la organizarea Salonului Naţional de Fotografie-document *Satul românesc de altădată. Expresii. Spaţii. Ritmuri. I. Oltenia* organizat de: Consiliul Judeţean Dolj; Muzeul Olteniei – Craiova; Muzeul Naţional al Satului – „Dimitrie Gusti"; Muzeul Judeţean Vâlcea – Craiova, iunie 2007 (responsabil: dr. Sabina Ispas).

4

Participare la organizarea Proiectului Educaţional Naţional *ŞIPOT – Stimularea iniţiativelor de păstrare a obiceiurilor şi tradiţiilor* alături de: Inspectoratul Şcolar Judeţean Argeş, Complexul Muzeal Goleşti; Universitatea din Piteşti; Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sf. Mucenită Filofteia"; Şcoala nr. 13 „Mircea cel Bătrân" (Piteşti) – Bucureşti, 13 decembrie 2007 (responsabil: dr. Sabina Ispas).

5

Colaborare la proiectul educaţional *Jocul de acasă. Moldova*, realizat de Fundaţia pentru Meşteşuguri, finanţat de Administraţia Fondului Cultural Naţional (consultant ştiinţific: dr. Sabina Ispas; specialist etnomuzicolog: Elena Şulea).

DOCTORATE SUSŢINUTE LA INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU"

- Nicolae Raluca Marina, *Diurn şi nocturn în legendele popoarelor român şi japonez*; coordonator ştiinţific: dr. Sabina Ispas.

- Zamani Lelioara, *Societatea bucureşteană în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Solidarităţi şi schimburi culturale între comunitatea românească şi alogeni. Aspecte reprezentative din documente şi memorialistică*; coordonator ştiinţific: dr. Sabina Ispas.

- Comănaescu Cremona, *Migraţiile interne şi enclavele culturale – aşezări de păstori ungureni în Nordul Munteniei*, coordonator ştiinţific, prof. univ. dr. Silviu Angelescu.

- Vaida Mariana, *Surse etnografice şi imagine artistică în cultura vizuală românească din secolul al XIX-lea*; coordonator ştiinţific: prof. univ. dr. Silviu Angelescu.

- Ionescu Maria-Cristina, *Repertoriul folcloric al localităţii Albeşti, comuna Albeşti, judeţul Mureş*, coordonator ştiinţific: prof. univ. dr. Silviu Angelescu

https://biblioteca-digitala.ro

PLAN DE CERCETARE – 2008

PROGRAMUL I.

SINTEZELE DOMENIILOR ETNOLOGICE: *ETNOGRAFIE, FOLCLORISTICĂ, ETNOMUZICOLOGIE*

Proiect nr. 1 – *Etnologie românească*

Vol. II. Partea a 2-a. ***Instrumente şi tehnici de lucru*** (2008) – coordonatori: Sabina Ispas şi Nicoleta Coatu; colectiv de autori: Mihai Canciovici, Rodica Raliade, Ion Alexandru, Laura Jiga-Iliescu, Iulia Wisoşenschi, Radu Toader, Armand Guţă, Monica Bercovici, Mariana Ciuciu (folclor literar); Marin Marian-Bălaşa, Mihaela Nubert-Cheţan, Nicolae Teodoreanu (etnomuzicologie).

Vol. III. ***Categoriile ritual-ceremoniale ale ciclului familial. Expresii literare şi muzicale: Naşterea şi copilăria*** (2008–2009) – coordonatori: Sabina Ispas şi Nicoleta Coatu.

colectiv de autori: Sabina Ispas, Nicoleta Coatu, Rodica Raliade, Laura Jiga-Iliescu, Ion Alexandru, Iulia Wisoşenschi, Radu Toader, Armand Guţă, Monica Bercovici, (folclor literar); Marin Marian-Bălaşa, Mihaela Nubert-Cheţan, Nicolae Teodoreanu, Marian Lupaşcu, Constantin Secară, Elena Şulea (etnomuzicologie).

Proiect nr. 2 – *Publicarea Atlasului Etnografic Român (AER)* – coordonator: Ion Ghinoiu

Subproiect 2.1. – Publicarea volumului III – ***Tehnica populară. Alimentaţia***

Subproiect 2.2. – Pregătirea pentru editare a volumului IV – ***Arta şi portul popular*** – responsabil de volum: Maria Bâtcă; colectiv de autori: Maria Bâtcă, Ion Cherciu, Alina Ciobănel, Emil Ţîrcomnicu, Ionuţ Semuc, Lucian David, Cristina Mihală, Laura Negulescu, Adelina Dogaru, Cătălin Alexa.

Proiect nr. 3 – *Publicarea Corpusului de Documente Etnografice Româneşti (DER)* – coordonator: Ion Ghinoiu

Subproiect 3.1. – Seria ***Habitatul.*** Vol. II. ***Banat, Crişana, Maramureş*** – responsabili: Alina Ciobănel, Paul Drogeanu

Subproiect 3.2. – Seria ***Ocupaţii.*** Vol. I. ***Oltenia*** – responsabil: Lucian David; colectiv de autori: Lucian David, Cătălin Alexa, Ionuţ Semuc, Emil Ţîrcomnicu, Cristina Mihală, Laura Negulescu, Adelina Dogaru.

Subproiect 3.3. – Seria ***Artă şi port popular***. Vol. I. ***Oltenia*** – responsabili: Maria Bâtcă, Emil Ţîrcomnicu; colectiv de autori: Maria Bâtcă, Ion Cherciu, Emil Ţîrcomnicu.

Proiect nr. 4 – *Colecţia Naţională de Folclor (CNF* 2008–2010) – ***Naraţiuni despre reprezentări legendare fantastice.*** Tipologie şi corpus de texte – coordonatori: Sabina Ispas şi Nicoleta Coatu; colectiv de autori: Sabina Ispas, Nicoleta Coatu, Laura Jiga-Iliescu, Iulia Wisoşenschi, Monica Bercovici, Mariana Ciuciu, Radu Toader, Ion Alexandru.

Proiect nr. 5 – *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc* – Secţiunea curentă – coordonator: Rodica Raliade; colectiv: Armand Guţă, Mariana Ciuciu, Mihai Gheorghe.

https://biblioteca-digitala.ro

PROGRAMUL II.

PATRIMONIUL CULTURAL ŞI INFORMAŢIONAL, IMATERIAL ŞI MATERIAL, AL ARHIVEI DE FOLCLOR ŞI ETNOGRAFIE: ACTUALIZARE, MODERNIZARE, SISTEMATIZARE, CONSERVARE

PROIECT nr. 1 – ***Consemnare, sistematizare, conservare AIEF*** (2008) – coordonatori: Sabina Ispas şi Laura Jiga-Iliescu.

Actualizări, evidenţe, clasificări tematice: colectivul de arhive: Cristina Neamu, Laura Iliescu, Monica Bercovici, Mihai Gheorghe, Iulia Wisoşenschi, Mariana Ciuciu, Radu Toader, Mihaela Nubert-Cheţan, Elena Şulea, Nicoliţa Mihalache.

Muzica populară de consum – Marian Lupaşcu.

Crearea documentelor de imagine foto, video, DVD – tehn. Emanuel Pârvu.

Copiere în sistem analogic şi digital, verificarea stării tehnice şi a calităţii înregistrărilor, audiţii, proiecţii, consultanţă, alcătuirea fonomontajelor şi asigurarea bazei sonore şi de imagine pentru cercetare, valorificare, întreţinerea şi depanarea aparaturii etc. – coordonatori: Marian Lupaşcu, Constantin Secară; colectivul de cercetare din arhive, subing. Constantin Ostafi, tehn. Dan Vuşdea, tehn. Emanuel Pârvu.

PROIECT nr. 2 – ***Culoare de cultură şi civilizaţie: Dunărea, Marea Neagră şi Carpaţii. Îmbogăţirea patrimoniului prin crearea de noi documente*** – culegeri, transcrieri, prelucrarea materialelor – coordonatori-responsabili: Sabina Ispas, Marian Lupaşcu, Lucian David

PROIECT nr. 3 – ***Informatică şi memorie socială***

Activităţi legate de digitizarea fondurilor sonore din AIEF (activitate permanentă) – coordonator: Marian Lupaşcu, colectiv responsabil: Constantin Ostafi, Dan Vuşdea, Cristina Neamu, Radu Toader, Constantin Secară.

Prelucrarea materialului narativ din AIEF sub forma bazei de date (activitate permanentă) – responsabili: Rodica Raliade, Laura Jiga-Iliescu; colectiv: Nicoleta Coatu, Rodica Raliade, Laura Iliescu, Iulia Wisoşenschi, Mariana Ciuciu, Monica Bercovici, Ion Alexandru, Cristina Neamu, subing. Constantin Ostafi, tehn. Dan Vuşdea.

PROIECT nr. 4 – *Fondul Atlasul etnografic român* – responsabil: Ion Ghinoiu.

4.1. ***Evidenţa digitală a documentelor etnografice*** (activitate permanentă) – responsabil: Ionuţ Semuc

4.1.1. ***Evidenţa digitală a informaţiilor etnografice scrise:*** *Aşezare-Gospodărie* – responsabili: Emil Ţîrcomnicu, Ion Cherciu; colectiv: Emil Ţîrcomnicu, Ion Cherciu, Ionuţ Semuc, Lucian David, Cristina Mihală, Laura Negulescu, Adelina Dogaru.

4.1.2. ***Evidenţa digitală a fotografiilor, desenelor şi schiţelor etnografice*** – responsabili: Cătălin Alexa, Ion Cherciu; colectiv: Cătălin Alexa, Ion Cherciu, Emil Ţîrcomnicu, Ionuţ Semuc, Lucian David, Cristina Mihală, Laura Negulescu, Adelina Dogaru. *Întreţinere, evidenţă, împrumuturi de documente*: Cristina Mihală, Laura Negulescu, Adelina Dogaru.

https://biblioteca-digitala.ro

CORNELIU BĂRBULESCU
(1915–2007)

La 15 septembrie 2007 s-a stins din viaţă, la Paris, Corneliu Bărbulescu, etnolog de seamă, fost cercetător ştiinţific principal al Sectorului de folcloristică din Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române, unde a activat timp de 30 de ani. Împreună cu o pleiadă de mari folclorişti din aceeaşi generaţie a alcătuit, la începuturile activităţii Institutului de Folclor, un sector care îşi propunea să studieze folclorul literar românesc. Din acest colectiv mai făceau parte Ov. Bîrlea, Al. Amzulescu, Tony Brill, Sabina Cornelia Stroescu.

Corneliu Bărbulescu a fost unul dintre ultimii discipoli ai Şcolii filologice a lui N. Cartojan. Şi-a încheiat studiile universitare de filosofie şi literatură în anul 1938. A ocupat mai multe funcţii: bibliotecar la Facultatea de Litere din Bucureşti (1936–1938), profesor secundar în Bucureşti (1941), funcţionar la Ministerul Învăţământului (1944), profesor de limba română la Sofia (1944–1945), funcţionar la Ministerul de Finanţe (1946–1948), profesor secundar în Bucureşti (1948–1950). De la 1 ianuarie 1951–1958 este numit asistent şi apoi cercetător ştiinţific şi cercetător ştiinţific principal la Institutul de Folclor din Bucureşti. În anul 1971 a obţinut titlul de doctor în filologie cu lucrarea *Petre Ispirescu*. Corneliu Bărbulescu s-a specializat în cercetarea, culegerea şi studierea basmului popular românesc.

În cadrul colectivului din care făcea parte a iniţiat numeroase culegeri de material de proză populară, cu deosebire de basm, în diverse zone etnofolclorice ale ţării, îmbogăţind Arhiva institutului cu numeroase piese (basme, poveşti, povestiri), cu informaţiile aferente. A început să facă o tipologie a basmului popular românesc după sistemul Aarne-Thompson, menţionând, de fiecare dată în cadrul tipului respectiv, contaminările motivice şi operând, în acelaşi timp, o analiză a tipului princeps pe secvenţe şi motive narative. A început redactarea lucrării *Basmul poporan românesc. Catalog sistematic, tipologic, analitic şi bibliografic ce cuprinde: tipurile 300–399; tipurile 400–749*. În articolul *Catalogul poveştilor româneşti* publicat în „Revista de etnografie şi folclor" (an. V, nr. 1–2, 1960, p. 59–62) îşi prezintă modalităţile de analiză a basmelor. Din nefericire, lucrarea aceasta a rămas în manuscris, neterminată. Ea va trebui continuată şi publicată pentru că reprezintă un instrument de lucru necesar pentru orice specialist interesat de cercetarea basmului românesc.

Activitatea publicistică a lui C. Bărbulescu s-a desfăşurat pe mai multe paliere. A publicat câteva studii teoretice privind naraţiunile populare în diversele reviste importante de specialitate, precum: *Les legendes populaires roumaines*, în „Acta etnographica" (Budapesta, an XIII, nr. 1–4, 1964, p. 75–83); *Aspecte actuale*

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 425–430

https://biblioteca-digitala.ro

ale cercetărilor narațiunilor populare în România, în „Revista de etnografie și folclor" (tom. 10, nr. 4, 1965, p. 339–346); *Analiza istorică a basmului „Fata cu mâinile tăiate"* – A. Th. 706, *Câteva observații la basmul „Înșiră-te mărgăritar"* – A. Th. 706 („Revista de etnografie și folclor", tom. 11, nr. 1, 1966, p. 27–40; tom 13, nr. 4, 1968, p. 293–298.)

Pe de altă parte, a publicat diverse culegeri și antologii de folclor sau de literatură, precum: *Din înțelepciunea poporului. Proverbe, zicători, ghicitori* Adunate și rânduite de C. Bărbulescu în colaborare cu Gh. Ghiță (ESIP, București. 1957, 207 p.). A publicat șase ediții ale jurnalului de călătorie în China a lui Nicolae Spătaru Milescu, prima ediție apărând la ESPLA în 1956, iar ultima la Editura Minerva în 1987. A editat *Basme africane.* Antologie și traducere cu prefață, în Editura pentru Literatură, 1967, 2 vol; *Descrierea Chinei* de Nicolae Spătaru Milescu, traducere, prefață și tabel cronologic cu note, în „Biblioteca pentru toți", 1975. A publicat, de asemenea, monografia despre Petre Ispirescu în introducerea la lucrarea Petre Ispirescu, *Opere*, ediție îngrijită de Aristița Avramescu (București, EPL, 1969, vol. I, p. V–LXXXV).

În cadrul Institutului de Etnografie și Folclor a îndrumat studenți și specialiști străini interesați de cercetarea culturii orale.

Din 1954 a fost membru al Uniunii Scriitorilor din România.

Din 1961 a fost membru al International Society for Folk Narrative Research iar din 1964, membru în Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore – Paris.

Numele său a fost menționat în *Les Hanya* (Alfred Haenstein), Wiesbaden, 1969, p. 183, 186–187; în *Dracula Country* (Andrew Mackenzie), London, 1977, p. VII, XII, 76, 80, 88, 96–98, 101, 105, 160, 169; în *Were Wolf and Vampire in Romania* (Harry A. Senn), New York, 1982, p. III, XI.

Ca etnolog, a participat la numeroase întruniri științifice internaționale: în 1970 la Moscova și Leningrad a prezentat comunicarea *Cercetarea basmelor la Institutul de Etnografie și Folclor din București*; în 1973, la Paris, a susținut două expozeuri la Institut National des Langues et Civilisations Orientales cu titlurile *Le chant populaire dans la vie contemporaine des Roumains* și *Thèmes du folklore universel demeurés vivants dans le folklore roumain*; în 1976 a conferențiat la Institut d'Etudes roumaines de Paris – Sorbonne; în 1974, la Congresul de la Helsinki a prezentat comunicarea *L'élément comique dans les contes populaires roumaines.*

Corneliu Bărbulescu a fost un om de o aleasă cultură și informație, cu deschideri pentru studiile comparate și un nivel axiologic rafinat.

Avea informații din diverse domenii și putea angaja discuții interesante cu oricine îi venea în întâmpinare. Am avut ocazia de a-i fi mult în preajmă, am și lucrat o bună perioadă de timp în aceeași încăpere, ceea ce mi-a oferit șansa de a discuta, împreună, despre diverse probleme legate de profesie, sau de alt ordin. Era un om generos, avea o anumită noblețe și modestie specifice acelor intelectuali de veche generație, aparținând unei lumi ce-și construia existența pe anumite coordonate morale, pe respect pentru muncă asiduă și efort continuu științific.

https://biblioteca-digitala.ro

CORNELIU BĂRBULESCU
(1915–2007)

La 15 septembrie 2007 s-a stins din viaţă, la Paris, Corneliu Bărbulescu, etnolog de seamă, fost cercetător ştiinţific principal al Sectorului de folcloristică din Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române, unde a activat timp de 30 de ani. Împreună cu o pleiadă de mari folclorişti din aceeaşi generaţie a alcătuit, la începuturile activităţii Institutului de Folclor, un sector care îşi propunea să studieze folclorul literar românesc. Din acest colectiv mai făceau parte Ov. Bîrlea, Al. Amzulescu, Tony Brill, Sabina Cornelia Stroescu.

Corneliu Bărbulescu a fost unul dintre ultimii discipoli ai Şcolii filologice a lui N. Cartojan. Şi-a încheiat studiile universitare de filosofie şi literatură în anul 1938. A ocupat mai multe funcţii: bibliotecar la Facultatea de Litere din Bucureşti (1936–1938), profesor secundar în Bucureşti (1941), funcţionar la Ministerul Învăţământului (1944), profesor de limba română la Sofia (1944–1945), funcţionar la Ministerul de Finanţe (1946–1948), profesor secundar în Bucureşti (1948–1950). De la 1 ianuarie 1951–1958 este numit asistent şi apoi cercetător ştiinţific şi cercetător ştiinţific principal la Institutul de Folclor din Bucureşti. În anul 1971 a obţinut titlul de doctor în filologie cu lucrarea *Petre Ispirescu*. Corneliu Bărbulescu s-a specializat în cercetarea, culegerea şi studierea basmului popular românesc.

În cadrul colectivului din care făcea parte a iniţiat numeroase culegeri de material de proză populară, cu deosebire de basm, în diverse zone etnofolclorice ale ţării, îmbogăţind Arhiva institutului cu numeroase piese (basme, poveşti, povestiri), cu informaţiile aferente. A început să facă o tipologie a basmului popular românesc după sistemul Aarne-Thompson, menţionând, de fiecare dată în cadrul tipului respectiv, contaminările motivice şi operând, în acelaşi timp, o analiză a tipului princeps pe secvenţe şi motive narative. A început redactarea lucrării *Basmul poporan românesc. Catalog sistematic, tipologic, analitic şi bibliografic ce cuprinde: tipurile 300–399; tipurile 400–749*. În articolul *Catalogul poveştilor româneşti* publicat în „Revista de etnografie şi folclor" (an. V, nr. 1–2, 1960, p. 59–62) îşi prezintă modalităţile de analiză a basmelor. Din nefericire, lucrarea aceasta a rămas în manuscris, neterminată. Ea va trebui continuată şi publicată pentru că reprezintă un instrument de lucru necesar pentru orice specialist interesat de cercetarea basmului românesc.

Activitatea publicistică a lui C. Bărbulescu s-a desfăşurat pe mai multe paliere. A publicat câteva studii teoretice privind naraţiunile populare în diversele reviste importante de specialitate, precum: *Les legendes populaires roumaines*, în „Acta etnographica" (Budapesta, an XIII, nr. 1–4, 1964, p. 75–83); *Aspecte actuale*

Anuar IEF, serie nouă, tom. 19, 2008, Bucureşti, p. 425–430

https://biblioteca-digitala.ro

ale cercetărilor narațiunilor populare în România, în „Revista de etnografie și folclor" (tom. 10, nr. 4, 1965, p. 339–346); *Analiza istorică a basmului „Fata cu mâinile tăiate"* – A. Th. 706, *Câteva observații la basmul „Înșiră-te mărgăritar"* – A. Th. 706 („Revista de etnografie și folclor", tom. 11, nr. 1, 1966, p. 27–40; tom. 13, nr. 4, 1968, p. 293–298.)

Pe de altă parte, a publicat diverse culegeri și antologii de folclor sau de literatură, precum: *Din înțelepciunea poporului. Proverbe, zicători, ghicitori.* Adunate și rânduite de C. Bărbulescu în colaborare cu Gh. Ghiță (ESIP, București, 1957, 207 p.). A publicat șase ediții ale jurnalului de călătorie în China a lui Nicolae Spătaru Milescu, prima ediție apărând la ESPLA în 1956, iar ultima la Editura Minerva în 1987. A editat *Basme africane.* Antologie și traducere cu prefață, în Editura pentru Literatură, 1967, 2 vol; *Descrierea Chinei* de Nicolae Spătaru Milescu, traducere, prefață și tabel cronologic cu note, în „Biblioteca pentru toți", 1975. A publicat, de asemenea, monografia despre Petre Ispirescu în introducerea la lucrarea Petre Ispirescu, *Opere*, ediție îngrijită de Aristița Avramescu (București, EPL, 1969, vol. I, p. V–LXXXV).

În cadrul Institutului de Etnografie și Folclor a îndrumat studenți și specialiști străini interesați de cercetarea culturii orale.

Din 1954 a fost membru al Uniunii Scriitorilor din România.

Din 1961 a fost membru al International Society for Folk Narrative Research iar din 1964, membru în Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore – Paris.

Numele său a fost menționat în *Les Hanya* (Alfred Haenstein), Wiesbaden, 1969, p. 183, 186–187; în *Dracula Country* (Andrew Mackenzie), London, 1977, p. VII, XII, 76, 80, 88, 96–98, 101, 105, 160, 169; în *Were Wolf and Vampire in Romania* (Harry A. Senn), New York, 1982, p. III, XI.

Ca etnolog, a participat la numeroase întruniri științifice internaționale: în 1970 la Moscova și Leningrad a prezentat comunicarea *Cercetarea basmelor la Institutul de Etnografie și Folclor din București*; în 1973, la Paris, a susținut două expozeuri la Institut National des Langues et Civilisations Orientales cu titlurile *Le chant populaire dans la vie contemporaine des Roumains* și *Thèmes du folklore universel demeurés vivants dans le folklore roumain*; în 1976 a conferențiat la Institut d'Etudes roumaines de Paris – Sorbonne; în 1974, la Congresul de la Helsinki a prezentat comunicarea *L'élément comique dans les contes populaires roumaines.*

Corneliu Bărbulescu a fost un om de o aleasă cultură și informație, cu deschideri pentru studiile comparate și un nivel axiologic rafinat.

Avea informații din diverse domenii și putea angaja discuții interesante cu oricine îi venea în întâmpinare. Am avut ocazia de a-i fi mult în preajmă, am și lucrat o bună perioadă de timp în aceeași încăpere, ceea ce mi-a oferit șansa de a discuta, împreună, despre diverse probleme legate de profesie, sau de alt ordin. Era un om generos, avea o anumită noblețe și modestie specifice acelor intelectuali de veche generație, aparținând unei lumi ce-și construia existența pe anumite coordonate morale, pe respect pentru muncă asiduă și efort continuu științific.

https://biblioteca-digitala.ro

Avea pasiune şi dăruire în tot ceea ce făcea şi mai ales în cercetarea şi înţelegerea subtilă a culturii populare.

A fost un spirit al verbului, al oralităţii, expunerile sale fiind remarcabile, deosebit de incitante, transformându-se în adevărate dezbateri de idei.

Din cauza unei sănătăţi şubrede şi a unor probleme materiale şi familiale nu a putut duce la bun sfârşit unele studii şi, poate, nu a scris îndeajuns, pe măsura cunoştinţelor sale. Format la o şcoală filologică de referinţă, el îşi păstra acea acribie în redactare şi un anume tip de exigenţă. Cine a avut şansa să-l însoţească pe teren, în culegerile de material de proză, putea învăţa din rigoarea, profesionalismul şi strategia practicată în ancheta folclorică.

Corneliu Bărbulescu a fost un om bun şi modest, discret şi înţelept, un coleg minunat prin acea deschidere, poate unică, către oameni, spre comunicare şi mai ales spre înaltele valori spirituale. Îi vom păstra nespusă recunoştinţă şi o pioasă amintire.

MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI

https://biblioteca-digitala.ro

MARIANA KAHANE
(1922–2008)

În dimineaţa zilei de 18 martie 2008 Mariana Kahane a trecut la cele veşnice. Personalitate marcantă a etnomuzicologiei româneşti, membră recunoscută a comunităţii internaţionale de specialişti, s-a născut în România, în oraşul Tecuci din jud. Galaţi, la data de 22 aprilie 1922. După ce a absolvit liceul în localitatea natală, a urmat Şcoala de Arte pentru Evrei (1941–1945) şi Conservatorul de Muzică „Ciprian Porumbescu", Facultatea de Canto şi Facultatea de Pedagogie şi Dirijat (1948–1953). În anii 1969–1970 a întreprins o documentare în etnomuzicologie şi folcloristică în Statele Unite ale Americii, cu ajutorul unei burse acordate de American Association of University Women şi cu sprijinul I.R.E.X.

A funcţionat ca asistent la Catedra de teorie – solfegiu a prof. Alfred Mendelsohn la Şcoala de Arte pentru Evrei, pentru Cursul de Solfegiu (1942–1945); profesor de teorie–solfegiu la Conservatorul Renzo della Pergola (1948–1949); asistent, apoi lector la Catedra de folclor a Conservatorului de Stat „Ciprian Porumbescu" (1949–1955); asistent, cercetător, cercetător principal la Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" (1948–1981).

A colaborat cu studii, articole, recenzii la: „Revista de etnografie şi folclor" (România); „Ethnomusicology. Journal of the Society for Ethnomusicology" (SUA); „Demos" (Germania); „Dialogue" (Franţa); „Buletin Associazione latina degli Studi romeni" (Italia).

A publicat volume, studii, articole, referate, recenzii, note; a susţinut comunicări, prelegeri, conferinţe în ţară şi peste hotare (Bulgaria, Polonia, Slovacia, SUA); a participat la comisii de avizare şi acreditare, la emisiuni de radio şi televiziune; a lucrat în domeniul discografiei.

A fost membră a Uniunii Compozitorilor şi Muzicologilor din România (1949) şi a Comisiei de Folclor a Academiei Române (1986); membru fondator al Societăţii Române de Etnomuzicologie „Constantin Brăiloiu" (afiliată la International Council for Traditional Music – 1994); din 1975 a făcut parte din Grupul de studiere a analizei şi sistematizării muzicii populare al ICTM, din Society for Ethnomusicology (1969) şi S.E.M. Council (1971–1973).

În 1954 i-a fost decernată Medalia muncii, pentru activitatea folcloristică, iar în 1988 i-a fost acordat Premiul Academiei Române şi Premiul Uniunii Compozitorilor şi Muzicologilor, pentru volumul *Cântecul Zorilor şi Bradului* (*Tipologie muzicală*).

Volume publicate: *Din folclorul nostru*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1953, 382 p. (în colaborare); *Cântecul Zorilor şi Bradului.* Tipologie Muzicală, Bucureşti,

https://biblioteca-digitala.ro

Editura Muzicală, 1988, 824 p., „Colecţia Naţională de Folclor", (în colaborare); *Doina vocală din Oltenia.* Tipologie muzicală, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007, 600 p.

Dintre studiile publicate, amintim: *Baza prepentatonică a melodicii din Oltenia subcarpatică*, în „Revista de etnografie şi folclor", 9 (1964), 4–5, p. 387–411; *Obiceiul colindatului în satele Lupşa de Sus* (*Strehaia-Oltenia*) şi *Bărbăteşti* (*Horezu-Argeş*), în „Revista de etnografie şi folclor", 10 (1965), 4, p. 425–428; *O ipostază a Ursitoarelor în credinţe şi ceremonialuri*, în volumul *Folclor literar*, vol. II, Timişoara, Universitatea din Timişoara, Facultatea de Filologie, 1968, p. 179–184 (în colaborare); *De la sistem sonor la formă arhitectonică* (cu privire la indiferenţa funcţională), în „Revista de etnografie şi folclor", 24 (1979), 1, p. 11–41; *Observaţii în legătură cu Ciocârlia*, în „Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice şi Dialectologice", seria A, 1, „Comunicări", Sesiunea ştiinţifică iulie 1979, Bucureşti, 1979, p. 193–204; *Câteva cercetări pe drumuri deschise de Constantin Brăiloiu*, în volumul *Centenar Constantin Brăiloiu*, Bucureşti, Editura Muzicală a UCM din România, 1994, p. 101–111.

Dintr-un număr de 14 lucrări rămase în manuscris, în curs de elaborare sau definitivare, menţionăm următoarele titluri: *Nunta în Ţinutul Pădurenilor din regiunea Hunedoara* (1956, 194 p. dactilografiate, conţinând texte, melodii, fotografii); *Folclorul muzical din Bihor, zona Marghita* (Muzica vocală), 1973, 22 p., dactilografiat, 9 melodii; *Cântecul ceremonial al clăcii de tors* (Tipologie muzicală, 1978, 35 p. manuscris, studiu introductiv, 60 de cântece, volum proiectat pentru „Colecţia Naţională de Folclor"); *Cântecul ceremonial de şezătoare* (Tipologie muzicală, 1978, 22 p. manuscris, studiu introductiv, 300 de melodii, volumul din „Colecţia Naţională de Folclor", în colaborare); *Incantaţii, invocaţii* (1998, 112 p., dactilografiate, tabele, 35 de melodii şi texte poetice, achiziţionat de UCMR).

S-a ocupat de îngrijirea traducerii în limba engleză a lucrării *Outline of a methode of musical folklore, Constantin Brăiloiu* (A translation of the French), publicat în „Ethnomusicology", Journal of the Society for Ethnomusicology, Volume XIV (september 1970), Number 5, p. 389–417 (în colaborare). Este prima traducere în limba engleză a unei lucrări a lui Constantin Brăiloiu.

A efectuat cercetări de teren în echipe monografice interdisciplinare (în Ţinutul Pădurenilor şi Oltenia subcarpatică), în grup restrâns sau singură, (în judeţele: Alba, Arad, Argeş, Bihor, Bistriţa-Năsăud, Braşov, Călăraşi, Giurgiu, Gorj, Hunedoara, Ialomiţa, Iaşi, Ilfov, Maramureş, Mehedinţi, Prahova, Satu Mare, Sibiu, Teleorman, Timiş, Vâlcea, Bucureşti), însumând circa 4350 de înregistrări sonore pe cilindri de fonograf şi benzi de magnetofon şi circa 3650 de transcrieri muzicale, dintre care circa 720 publicate în lucrări proprii sau alături de alţi autori.

https://biblioteca-digitala.ro

Ne-a părăsit una dintre cele mai bune cunoscătoare şi o mare iubitoare a folclorului românesc. Personalitate complexă, de o rigoare a cercetării greu de egalat, Mariana Kahane a fost, pentru cei care au cunoscut-o şi care au lucrat împreună cu ea, un model de probitate profesională, devotament pentru disciplina pe care a ales să o slujească, intransigenţă faţă de calitatea cercetării şi a rezultatelor acesteia. Era sensibilă, avea multă înţelegere şi delicateţe sufletească, a fost o prietenă devotată. Odată cu moartea ei dispare un model de cercetător, un stil de abordare a etnomuzicologiei în registre savante, de înalt nivel. Se încheie o etapă din istoria acestei discipline, aşa cum a fost practicată în România în cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea.

SABINA ISPAS

https://biblioteca-digitala.ro

LISTA COLABORATORILOR

- Cercetător ştiinţific Ion T. Alexandru, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific dr. Ekaterina Anastasova, Institute of Folklore Studies, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia.
- Cercetător ştiinţific dr. Maria Bâtcă, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific Monica Bercovici, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Drd. Liviu Bordaş, Asociaţia Română de Studii Religioase.
- Cercetător ştiinţific dr. Monica Budiş, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific dr. Mihai Alexandru Canciovici, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific dr. Vasile Chiseliţă, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Ştiinţe a Republicii Moldova, Chişinău.
- Cercetător ştiinţific dr. Alina-Ioana Ciobănel, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific dr. Victor Cirimpei, Institutul pentru Literatură al Academiei de Ştiinţe a Republicii Moldova, Chişinău.
- Asistent cercetător Mariana Ciuciu, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu"
- Cercetător ştiinţific dr. Nicoleta Coatu, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific dr. Marin Constantin, Institutul de Antropologie „Fr. I. Rainer".
- Profesor universitar dr. Nicolae Constantinescu, Universitatea din Bucureşti, Catedra de etnografie şi folclor.
- Cercetător ştiinţific dr. Octavia Costea, Institutul de Ştiinţe ale Educaţiei.
- Cercetător ştiinţific drd. Paul Drogeanu, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Lector universitar dr. Ioana Fruntelată, Universitatea din Bucureşti, Catedra de etnografie şi folclor.
- Cercetător ştiinţific dr. Ligia Fulga, Muzeul Etnografic din Braşov.
- Lector universitar dr. Cristina Gafu, Universitatea din Ploieşti.
- Cercetător ştiinţific dr. Valentina Georgieva Ganeva-Raiceva, Institute of Folklore Studies, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia.

https://biblioteca-digitala.ro

- Cercetător ştiinţific dr. Cristiana Glavce, Institutul de Antropologie „Fr. I. Rainer".
- Cercetător ştiinţific dr. Gheorghiţă Geană, Institutul de Antropologie „Fr. I. Rainer".
- Cercetător ştiinţific dr. Evgenia Grancharova, Institute of Folklore Studies, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia.
- Cercetător ştiinţific drd. Armand Guţă, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific dr. Marian Lupaşcu, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Etnograf dr. Marcel Lutic, Muzeul Etnografic al Moldovei, Iaşi.
- Cercetător ştiinţific dr. Milena Lyubenova, Institute of Folklore Studies, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia.
- Cercetător ştiinţific Cristina Mihală, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific Laura Negulescu, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific dr. Mihaela Nubert-Cheţan, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific dr. Ioan Opriş, Muzeul Naţional de Istorie, Bucureşti.
- Profesor universitar dr. Nicolae Panea, Universitatea din Craiova.
- Conf. univ. dr. Ovidiu Papană, Universitatea din Timişoara.
- Cercetător ştiinţific dr. Rodica Raliade, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Conferenţiar universitar dr. Gabriela-Rusu Păsărin, Universitatea din Craiova.
- Cercetător ştiinţific drd. Constantin Secară, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Asistent de cercetare Elena Şulea, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific dr. Nicolae Teodoreanu, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific drd. Radu Toader, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific dr. Emil Ţîrcomnicu, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".
- Cercetător ştiinţific drd. Iulia Wisoşenschi, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu".

https://biblioteca-digitala.ro

REVISTA APARE CU SPRIJINUL ADMINISTRAȚIEI
FONDULUI CULTURAL NAȚIONAL

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

Imprimat în România

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

LUCRĂRI APĂRUTE
LA EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU", **Atlasul etnografic român,** coordonator ION GHINOIU, vol. I, **Habitatul,** 2003, 272 p. (coeditare cu Regia Autonomă „Monitorul Oficial"); vol. II, **Ocupaţiile**, 2005, 296 p.

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU" **Etnologie românească. Folcloristică şi etnomuzicologie**, coordonatori SABINA ISPAS şi NICOLETA COATU, vol. I, 2006, 388 p.; vol. II, partea I, 2007, 357 p.

MARIANA KAHANE, **Doina vocală din Oltenia. Tipologie muzicală**, Lucrare îngrijită de MARIAN LUPAŞCU, 2007, 260 p. + 177 transcrieri muzicale („Colecţia Naţională de Folclor").

LAURA JIGA ILIESCU, **Răsplata paradisului. Filoane livreşti şi orale ale tradiţiilor despre Blajini în spaţiul românesc,** 2006, 272 p.

Cărţile şi revistele publicate de Editura Academiei Române pot fi procurate direct de la depozitul editurii, Calea 13 Septembrie nr. 13, tel. 318 81 46 / int. 2811.

https://biblioteca-digitala.ro

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR
„C. BRĂILOIU"

Reproducere din volumul lui Frédéric Damé, *Bucarest en 1906,* Bucureşti, Socec & C-ie, 1907 („Hôtel de M. Take Ionescu, Ministre des Finances en 1906. Strada Cătun, 25").

ISSN 1220-5230

ANUAR IEF, serie nouă, tomul 19, 2008, p. 1–432, Bucureşti

30,70 LEI

https://biblioteca-digitala.ro